中華民國郵局特准掛號認為新聞紙類



THE JOURNAL OF THE YOUNG CHINA ASSOCIATION

第一卷第十號

中華民國九年四月十五日發行

少年中國學會出版

懷疑論

惲代英

從前希臘的哲學家闢羅氏 Pyrrho 因爲看見許多學者疲精勞神，研求所謂眞事理，然而究竟沒有甚麼結果，所以他便想着天地之內，本無所謂眞事理，便令有眞事理，亦非吾人智力所能知。凡吾人所說爲眞事理的，就他根本上考察起來，都有些靠不住的地方。他以爲眞事理不是研求得出來的，而且亦不必要將他研求出來；因爲我們儘管可以將他存而不論，還容易些找一個安心立命的地方。世人因爲他的學說是對於一切事理都持一個懷疑的態度，所以稱他爲 Skepticism 就這字字根的意思說，便是懷疑。我們譯的人，便譯他爲懷疑論，這是很妥當的。

然而我這篇文標題爲懷疑論，便是來傳布闢羅的意思麼？我於闢羅對於一切事理都持一個懷疑的態度，是很贊同的；却對於他那所說眞事理不能研求出來，而且不必研求出來的話，根本上很反對。我以爲闢羅若眞是一個善於懷疑者，不應下這兩句武斷的話。世界上儘有許多的人，一方面是很懷疑，一方面却亦是很武斷，如闢羅便是一個顯明的例。

對於一切事理怎麼說應該都持一個懷疑的態度呢？懷疑的有益，許多學者都知道，亦都說過；然而他們的思考總不清晰，總不明確，今天勸人家爲學貴於知疑，明天却又告訴人家許多無懷疑餘地 事理了。我們現在果然有無懷疑餘地的事理嗎？試從各方面想一想：

形而上學的方面 我們知道有個眞實無妄的物界嗎？我們以爲眼睛看見了，身體手足觸着了，這不是眞實無妄的物界是甚麼？然而我們若學過生理學或心理學，應該記得我們所說看見觸着的物界，都不是眞實的物界，不過感官與物界接觸，因而腦筋中所生的映象罷了。我們當眞能看見物界嗎？我們所以爲看見的，不過視神經報告於神經中樞的一種消息。我們當眞能觸着物界嗎？我們所以爲觸着的，亦不過觸神經報告於神經中樞的一種消息。所以我們其實永遠未知道甚麼物界。我們閉着眼睛，摸我們身上的疱瘤，似乎是狠大；張開眼睛看時，却又很小；究竟這疱瘤是大是小呢？放木箸一端於水中，看時似乎是灣曲的，摸時却仍是直的，究竟這木箸是灣曲的是直的呢？我們從這樣看，可知我們信感官，乃至信一種

感官，便以爲能知道物界沒有懷疑的餘地，這靠得住嗎?

倫理學的方面　我們知道道德是甚麼嗎?知道人生的真目的真價值在甚麼地方嗎?浮淺的思想家，每每說道德是聖賢的話，世俗的傳說，良心的命令。道德是聖賢的話嗎?甚麼人是聖賢?聖賢是甚麼?倘若兩個聖賢對於一件事說了兩樣的話，那一樣的話是道德?怎樣斷定他是道德?聖賢永沒有違反道德的話嗎?甚麼人稱他是聖賢?他們稱他爲聖賢，便一定真是聖賢嗎?他說的話，便一定是道德嗎?至於說道德是世俗的傳說，看世俗的傳說有幾多違反道德已經發覺了的地方?前十幾年會王摟夷，重男輕女，都是世俗的傳說，所以爲天經地義;現在一齊根本推翻了。照這樣看;世俗的傳說，至少中間包含有許多違反道德的地方。眼前一般的世俗傳說，是不是違反道德，還很是一個問題。怎樣說世俗的傳說是道德呢?論到把良心的命令爲道德，自然比以上兩說進步了。然而甚麼是良心?怎樣是良心的命令?從古以來良心的命令，總沒有違反道德的嗎?那些愚忠愚孝的，我們不論了;並世如主戰的般哈提，康有爲，他們不以爲順着良心命令做事的嗎?你說那是良心業已爲習俗染了，物欲蔽了，不是真正良心了;然則甚麼是真正的良心?用甚麼標準知道他是真正的良心?這又是一個大問題。那就道德究竟是甚麼呢?他們又容易說，人生是爲自己，或者是爲社會。然而若人生僅僅是爲自己，爲甚麼要犧牲自己服伺社會?爲甚麼不可以自由的自殺呢?若人生是爲社會，從那裏覺察出的這個道理?是上帝的安排嗎?我們爲甚麼要服從他?是受了共同生活的恩惠應該酬報嗎?甚麼可以說是恩惠?不是我與社會互相交換的一種行爲嗎?假令我實在受多了社會的恩惠，這恩惠是我請求的嗎?我便應該因這兩方並未同意的一種恩惠，失了我自主的人格，永遠變爲社會的債務者嗎?他們又容易說，爲自己使是爲社會，爲社會便是爲自己。然而像這樣說，爲甚麼應該殺身成仁?身都殺了，還是爲自己嗎?又爲甚麼說自殺是個罪?既不爲自己了，還仍然應該爲社會嗎?從這樣看來，現在倫理學上已經決定的理論，都値得重新考慮一番。那以爲無懷疑餘地的，簡直是自欺了。

自然科學的方面　我說到自然科學方面，一定有許多人覺得是無懷疑餘地的了。他們以爲科學是最精密最切實的人

類的知識，業已經了許多觀察同實驗，是再沒有謬誤的了。然而我斗胆的說一句無甯疑惑物質不滅的學說，有些靠不住的地方麽？萬有引力的定理有些不十分正確的處所麽？自然這種懷疑似乎是很無道理，而且自命為科學家的，必定覺得這是太褻慢了科學尊嚴的事。然這不見得科學上面便不應有懷疑的地方。哥白尼亦曾經被人家認為瘋子呢。哥崙布亦曾經被人家笑為愚騃呢。我們現在所稱為科學的，無非從古以來學者由觀察實驗推論所設立的許多假設；便是甚麽學說，定理，亦仍然不過略高等的假設罷了。我不是說科學的假設，便是這等不可信的東西；然而說他無懷疑的餘地，總未免太過分了。科學的假設，有兩種情形可以失他假設的價值：一種是發現了一件事與假設相矛盾，證明那假設的不正確。一種是發現了些事不在那假設所包括範圍之內，知道那假設的不盡正確。譬如奈端的光的放射說，亦曾經盛行一時，後來經人家實驗光的屈折，結果與他光素的說矛盾，所以那說便不能存在。又如古代生物不變的學說，經達爾文等實驗的結果，完全為生物進化說所替代。此外科學假設逐漸進步修改的地方，若研究科學史，可以隨在發見。最近電子論興，湯姆孫 Thomson 的研究，說電磁質量因速度愈大而愈加增，所以含電子的物質質量亦有變化；考甫曼 Kaufmann 研究雷錠的B光線，亦說構成B光線的電子質量因速度而變化；於是奈端力學所說「質量不變」搖動了。又如愛恩斯坦 Einstein 的相對原理 Principle of reletivity 出世，因知道物體現有速度愈大，對於同一力所得加速度愈小；這樣便奈端的第二運動法則，所說運動量之變化與力積為比例，又有些不穩靠了。從這樣看，科學上亦原沒有甚麽天經地義。那些由很謹慎的手續製成的假設，乃至學說，定理，儘有好多時間，可以用更謹慎的手續搖動他，破壞他。我常說迷信科學的只好比迷信神權的一樣，那中間只有迷信的分量不同。教科學進步的是懷疑。怎地說科學中無懷疑的餘地呢？

就上文看起來，可見在今日人智雖然比關羅的時候進步多了，然而那所說對於一切事理都應持一個懷疑態度，仍然是可信的真理。但是關羅說真事理是不能研求出來，而且不必研求出來的，這話却很不對。

何以說不必研求的話不對呢？大概說不必研求的有兩種意義：一是以為與人類幸福無關，值不得我們研求；一是以為非人智所能解決，所以研求亦是沒有益處。今試問真事理的研求，果然與人類幸福無關麼？若是古人以為地圓的說，沒有研求的價值，東西洋的文明，有今天接觸的盛況麼？若是古人以為人權的理，亦值不得甚麼注意，民本主義的思潮，有今天蓬勃的壯觀麼？這以外各種精神學科，物質學科的進步，雖然有些地方被今日狹隘的國家主義者利用，釀成所謂文明之毒；然而社會組織若加個根本的修正，這些文明亦處處給人類以遠大的希望，這是已往的人類研求真事理的效益。現在一切學術便到了登峯造極，無以復加的地位嗎？許多學者都承認這不過進步的一個階段，以後應該有的進步，還不知有多少。現在人類便算有了圓滿幸福嗎？凡有知識的人，都知道現在世界還有許多缺陷，許多痛苦，以後應該籌補救的地方，亦不知有多少。然則以學術的進步，補救世界的缺陷，這正見人類的研求真事理，與人類幸福有很大的關係。從前的人，若信了關羅不必研求的話，世界便不會有今天。今天的人若信了關羅這話，世界進化的將來，人類幸福的將來，都劃然中止了；這卻是人類不能承認的主張。

他說真事理非人智所能解決，所以研求亦是沒有益處；這便是真事理是不能研求出來 意思。若以不能研求，證明不必研求，這自然很可以教人類絕望。然而這不是欺騙人類的話嗎？研究人的智力問題的，大概有三種意見：常人以為人是無所不知的，關羅一派哲學家卻以為人是毫無所知，這是兩極端的意見；許多謹慎的學者，卻想出人智有一定範圍的說法，他說在這範圍之中，人是無所不知的，出了這範圍，人卻毫無所知。他將這調停前兩種意見，有許多 贊成他。然而細想一想，我們已經知了許多，自然以為毫無所知的錯了。我們又有許多懷疑的地方，自然以為無所不知的亦錯了。就人智有一定範圍說事實上固然妥貼些；然而人智有怎樣的範圍呢？這人智範圍，果然是一定的，是一成不變的嗎？用甚麼做標準，決定人智範圍是怎麼樣？照歷史上看起來，人智是一天天進化的，倘若有個甚麼人智範圍，這範圍一定有隨時代以擴張的可能性，一定不是一成不變的。他們說人智範圍，不是像我這樣講，那是說人智究竟的一個不可踰越的界限；古人的智識固然沒有到這界限，今人的智識，亦沒到這

界限；所以人智的進步是能有的事，但是總是在這界限以內的進步，論到界限以外，便不會有進步了。然而甚麼是人智究竟的一個不可踰越的界限呢？野蠻的人，以為人智無論如何，總進步不到能在天上飛，在水裏泳的田地；然而現在的飛行機潛水艇，小孩子都知道是的確有的事情了。鄉村的人，以為人智無論如何，總進步不到能不帆而駛不御而趨的田地，然而現在的汽船摩託車，城市的人看得都十分厭煩了。這些粗淺的地方姑且不論。譬如形而上學對於物界的討論，康德以為人智只限於物界的現象，Phenomenon 永遠不能知物界的本體 Neumenon 他這話很得後人的稱讚。然而仔細想，他這話限制人智的範圍，靠得住嗎？我不能說現在的人已經知道了物界的本體，然而所知道的，必不是僅僅只物界的現象，我們現在不是已經知道物界現象，雖然凡物是有重有色，然而其實這物本無所謂重，只有向心力離心力；這物亦本無色，只有疏度密度嗎？康德以為人的智識，必定限於感官攝取的映象，這便是他立論的根據；然而人智並不限於感官，科學的進步，已經為我們證明了許多超感官的事理。然則便康德所以為永遠不能知的，又何以見得當真是永遠不能知呢？所以說人智是有一定的一成不變的範圍，這話是太武斷了。人類只要肯前進，我雖不敢擔保他有一天得着他所求的真事理，照已往的推測來，應該是很有希望。那以為真事理一定是不能研求得到的話，總是錯了。

我對於關羅的意見是如此。綜合起來，我的意見，是以為對於一切事理，都要存一個懷疑的態度；然而對於懷疑的事理，應該研求；研求出來的結果，我們仍然要用個懷疑的態度看待他。

為避免誤會起見，我還應該解釋「懷疑」一個名詞，與「不信」兩個字不是一樣。我們平常用字，雖然把疑便看作不信，其實疑是一個人在信不信中間的一種態度。我不是以為萬有引力的定理，一定不可靠，我亦不是說那是一定可靠的。這「一定」兩個字，我沒有權柄說；世界一天未毀滅，矛盾的事理或有一天還會發現，無論怎樣聰明智慧的哲學家科學家，亦同我一樣沒有權柄說。說與不說有甚麼關係呢？以為事理都是一定，便不肯反省了，亦不肯聽新出的反對理論了。徐柏林製飛艇，德國人起初笑他是整理古董。哈倫德製潛水艇，美國人亦都不肯信他幫助他。總而言之，他們以為那是「一定」不能成功的事能了。懷疑的

人，不應該說任一件事一定是的，亦不應說任一件事一定不是的；我們未自己研究一番不敢說一句話，便令自己研究過了，仍然要多聞闕疑，多見闕殆；因爲古時已經有許多大聰明的學者，經了很謹密的研究，所以爲一定是怎樣的事，都被後人考察出他的謬誤來了；我便研究過，又一定沒有謬誤嗎？我以爲一定信一件事是武斷，一定不信一件事仍然是武斷，最妥當的是懷疑。

有人說，你若教我對於倫理學上的問題，件件事都懷疑，那我的一切行止，怎樣決定呢？我想這好解答。我們的行止，自然應該決定於現在比較真正些的良心的命令。因爲良心原是人類的本能，同自有人類以來反覆的利害經驗的結果。若我們能多避免些習俗薰染物欲掩蔽，靠這等良心決定我們的行止；所有行爲便不能合於至善，亦比別樣方法穩妥多了。不過我們一方面力行，一方面仍須隨地反省，隨地考察反對意見，總教我們常由較不善的道德標準，到較善的道德標準。至於因觀望較善的道德標準，便不力行較不善的道德標準，這一定是懶惰的人，不知道道德與人生的關係的人。我很信道德便是人生幸福的路，可惜這裏不能詳細談他；然而人人從事實上亦可以考察出來，本不待我多說。我們知道他是幸福的路，不去實踐，這是愚蠢。因爲觀望一個更大幸福的路，便不實踐眼前較小幸福的路，這亦是愚蠢。然而現在一般死守舊道德的，經人家指明了他所走的是不幸的路，却仍然不肯丟了另尋幸福的路走，這亦自然是愚蠢的又一種。

而且我並不說眼面前的一切事理，一定都不是真事理；因爲我原講過「一定」的兩個字，我沒有權柄說。然則換一句話講，眼面前的一切事理，或竟是真事理，亦未可知。我們有甚麼法子知道他究竟是真事理不是？我們的法子是反省，研究，是留意新出的反對意見。自然不是說現在事理都是錯的，違反現在事理的事理，都是對的；然而一切事理，總應該用懷疑的態度對待他，總不應說無懷疑的餘地。

世界各方面的進化，都起源於懷疑。然而常人因求心靈上的苟安，總不肯懷疑。他以爲他已經知道真事理了；假定他以爲未經知道，便以爲真事理是永不能知，而且亦不必知的；再不然便說知的一部分，是已經知道，不知的一部分，是永不能知，而且不必知；這是何等無志氣的心理狀況呢？看人類已往的歷史，一個學

說通行了，便成了一種偶像。若要打破這假偶像，先須費許多氣力，甚至要犧牲許多人的生命名譽。而且成了偶像，許多人便沒有明見看破他，更沒有決心推倒他，便有有明見決心了，能不能奮鬥過環境的壓迫，掌來的阻礙，仍然是一個問題。然而假令看破了，奮鬥勝利了，奮偶像推倒了，這成功的一方面，自身又會成了一種新偶像。人類的心理，他總想要依附一種偶像。他以爲沒有偶像依附，便如喪家之狗，茫然不知怎樣了。所以他出這種迷信，使入那種迷信；這裏解放了，那裏又束縛起來了。這實在是進化遲滯的總原因。用甚麼法子救正呢？只有養成一種性質，對於事理不輕可決，不輕否決。無論甚麼天經地義的律令訓條，無論甚麼反經悖常的學說主張，我們總是一律看待。這便是懷疑。世界將來若是有進化，這便是促世界進化的惟一工具。

康德稱留卡兒是武斷，然而康德人智範圍的學說，亦武斷了。關羅以爲除他以外的哲學家是武斷，然而關羅人智不能知眞事理的學說亦武斷了。我奉勸學者都愼重些，常預備歡迎新學說到我心裏來，亦歡迎他到我耳朶裏來。能歡迎新的，還應該歡迎更新的。我不是說新的便是好的，然而總不定不是好的，總値得我們反省一番，研究一番。我常想古董的儒者，他只知道看經書罵人家看綱鑑是務外。其次看綱鑑是知道不罵的了，然而還是罵人家看子書是務外。其次看子書是知道不罵的了，然而還是罵人家讀外國文，學數學是務外。其次讀外國文學數學是知道不罵的了，然而還是罵人家看報章雜誌是務外。其次看報章雜誌是知道不罵的了，然而還是罵人家結會社，爲社會服務，是務外。人類的知識進步，情形便不過如此。我們自命爲有思想的人，要澈底想一想，你心中有甚麼是天經地義？他果然是天經地義嗎？有甚麼是反經悖常？他果然是反經悖常嗎？你把天下的學理，不說是老生常談，便說是好奇立異，沒出息的人，你以爲你算得有定見嗎？

我這以上所說的話，究竟對不對，這亦値得反省一下。然而我有這意見多年了，亦緊實經了許多次的反省，並亦常預備歡迎反對的意見，到今天我還是不知他不對的地方。或者這竟是對的嗎？姑且寫出來，與讀者大家商榷。你們怎樣想呢？我仍是歡迎反對的意見，仍是預備加無量次的反省呢。老聃說

「且吾之言，未必非迷，而況魯之君子，迷之郵者，焉能解人之

迷乎?」

中國婦女問題(一)

周無

發端

這部書的目錄，以前在赴法的舟中，擬了一個大概，曾經登載第三期的會務報告中。現在却有許多的更改。

著者是個未結婚的青年男子。閱歷既少，學問又淺。那裏說得上著中國婦女問題。不過平時常受激刺。受了激刺肯去想，肯去聯想，肯去設身處地的想。所以想出一腹的話來。很是按捺不住，想盡情的對大家說說。但是說來很是話長。不如索性寫了出來大家看看。

這個問題的方面很多。關係很繁。說到這裏，又牽到那裏。須得要說了再想，想了再說。想到那裏又牽到這裏。又須得要想了再說，說了再想。因此必得有一定的排列，有先後主從的區分。所以索性作成一部書的樣兒，寫了出來大家看看。

這部書不純粹是究理的，是有很明瞭的對相，當然不能單單的虛說。因此中夾敘了好些事實。但因爲尊重本人意思起見，姓名地域全不寫出。

書中自已知道不能滿意的既不少，那不知道的不滿意的更不知有好多。所以希望閱者盡情的指責，盡情的駁辨。但願駁得這部書身無完膚，或者婦女問題的光明日近。

八年十月二日著者附誌。

現在社會改造的呼聲，已經是漸漸的大，漸漸的多了。但是這樣繁複重大的問題，應從何處下手呢。據我看來。在這抽象的『改造總體』中間，這婦女問題的地位，用靜的觀察，這『量』與『數』却占最大最多的地位。就便從動的觀察他所牽連糾結的問題，也是最多最遠。雖不能說這個問題便是社會朽腐的根本原因。却也不能不承認他是最大的原因了。要是這問題中間的舊空氣和這舊空氣所卵翼造作成的人，在這改造聲中都不能得一個澈底的解決和適當的安排，那嗎我敢說這種改造是不能得圓滿相當的結果。我們希望人類生活的光明快樂，須得將籠罩我們生活全體的舊空氣掃去。我們爲掃去舊空氣，又非將這『

根據一半影響全體」的婦女問題澈底解決不可。欲求婦女問題的澈底解決，又必得將他的種種根因，種種方面，種種關聯，拿來分析研究，綜合觀察這部婦女問題，便是用分析研究和綜合觀察來將他詳細說明的。

婦女問題是事實，不是理想：是有明瞭切確的對相；是與我們從生到死無始無終關係頂深的一件大事。並且還是我們心理上，生理上，占重要地位的一件大事情。—也有關係漠然的但都是在一種空氣軟化後的一種變態，不是健全的人不能拿來作標準的。—我們要知到這個問題在現在社會作何光景，在一般人的心中是何况味，我們但只留心觀察我們終日接觸的現象，隨處感受的事物，便可於隨時隨地直接間接之中，發現這問題的自然表象出來。至於那不去留心，已經感受了深澈入骨的痛苦，在過那眼淚洗面的生活的人，我恐怕隨在皆是。我們試放開眼界仔細的望一望，你看那無東無西，無南無北，黑壓沈沈，笑淚相象，出死入生；不能自拔的，那不簡直是活地獄麼？我們試姑且存一個懷疑的心，從事實上來細細的分剖，看這婦女問題和社會人生的關係怎麼樣。

先從政治方面來看。我們都是深感政治不良，我們去研究他不良的根因。第一步，我們便知道政治是個無形的東西。他的良楛全是由於在政治下面生活的個體造作成的。我們再拿這造成不良政治的個體來看。研究他爲甚麼要背着良心違反衆意，去作那不好的事呢？我們將他一身生活心理細細考查的結果。第二步，便發現他惡行爲的造成是由一步一步驅迫而來的。—立意從惡和樂意作惡的，都是絕少的事。便有也是因他感受了很深很隱的遺傳，和不易察覺的環境，製造成功的。不自然結果與下面所推論的也是相同。—但是怎麼會受驅使不能反抗一步一步的入於罪惡呢？一定是他後面的驅策的力量非常偉大。這力量是甚麼？我們第三步便將他尋出來是生活。因爲生活的運動是人生不能避免的。生活的壓迫是人生離於抵抗的。但是我們實際的研究生活。立刻又起了一個疑問。便是就一個人看來只要體力和腦力稍稍健全便沒有不可以自己贍養的。何況從事政治的人都多半有知識的呢。第四步我們解答這個問題應該先剖析這生活的裏面。剖析的結果，我便知道這種生活是不能以個人作標準的。

因爲從外面看去從事生活運動的雖然只是一個人，但是坐着消費等着生活的却還有一大窠—他們雖然勤敏也不過僅僅爲收入的整理消費的支配。坐在家中的要說他們從事於生活的運動，在我們國內有些地方還要當成笑話—到了這裏，我們再看這等着吃消坐着生活的他們也都是個人。他們體力腦力所受的自然思想也是一樣。並且同居共爨當然比獨自生活減省經濟。他們何至於讓他們的親愛骨肉一個人在外面辛苦並且漸漸作成不好的事呢？我們第五步便要看在這生活的後面累着人做壞事仰人鼻息花消的究竟是些甚麼人。我們引證過好些事實用過了好些推論。就目前中國的現狀和已經過去的歷史，我們都不能不膽大的答應一聲『婦女』兩字了。但是婦女自身何以不能解决生活，何以要靠依着人造成了家累，害得他親愛的骨肉一輩子伸不了腰，造成了這機詐灰黑的社會現象？這却不是輕輕兩句話答得完的。這便是婦女問題。這便是中國現在的婦女問題。

政治是面具很多黑幕的層次很緊的。現在被我們層層的剝開已經得了他個根底的原因。我們再來看政治以外的現象他的根本原因是否一樣。我們且拿犯罪來說。

法律上懲罰的人。誰還去注意他研究他可憐他？不過都認爲腐臭的菓子害羣的劣馬，急急的將來除去，不使傳染到別的便完了。但是我們看那鐵鎖瑯璫一言不發的，他甘心嗎？他情願嗎？要是仔細叫他想一想，一定也會和着眼淚滾出許多問題出來。不是說『誰是樂意，不過都爲的那……』爲的甚麼，讀者一想便想得着。或是『你叫我不幹這個，我在何處去生活』的話，這些現象，不消說是爲的後面有驅策他的大力。這大力不消說便是生活。在這生活中間迫人的不消說便是那纖弱可憐的婦女。我們就去看那罪在不赦的殺人不眨眼的强刼巨盜。當他以生命受法律裁判的時候，我們似乎覺得他惡貫滿盈無可矜憐，假設我去一考他犯罪生活的裏面，和犯罪習慣的由來，並且再去和他遺留下的仃伶弱質作一篇懇切的談話，恐怕那和淚珠兒滾下來的都是我們問題裏面的文字。所以這法律嚴厲裁判的那裏是犯罪的人，全是這不得不然的驅使力。更是那仃伶的弱小。請問我們要是看明白了這個現象我們安心嗎？天天去鬧那政治如何改良，法律如

何精審。那是合宜的嗎?恐怕落葉歸根還是到了婦女問題。

上面所說的是那比較大比較普遍的現象。此外還有那社會上零雜鬼祟的行爲隱顯不定的事情。在我們無意中看去，似乎是那自生自滅無根無源的如像水中的浮萍和風裏的飛絮一樣。但是假使我們在內中取出一件拿來留心研究，仔細剖析。我們又可以得一種重要的結果。我們再將這各個結果混合起來看他具有的通點也就可以發現他一個很重要的根本原因。比如我們從積極方面拿那拐騙欺詐作僞種種行爲來看。拿他的個人生活全部，和他周遭的和家庭的生活細細考查。雖看不出這生活的力量怎麼大，但是却清理得出來這生活的伏線和他行爲的關聯；也可以得到他這一種作僞和違背良心的行爲的根本原因。到這裏我們又不能不說這一種不自然現象的後面一個重要普遍的根因還是因爲他們重重的馱負了社會上擯棄生活市場上排斥的婦女的原故。就從那消極方面看，那志行薄弱懶惰昏迷的人。我們細細的考其經歷環境和遺傳，也可以得了很多的證據，知道他們是與這受不到教育的婦女有密切的關係。

（未完）

詩人梅德林 (Maeterlinck)

易家鉞

一

『我在修養所中看完牆上掛底種種聖像，又看生滿了綠苔的殿堂，眞是目迷五色；我正在默想修道院底哲理，忽然來了一位婦人，並且是近代式的婦人。這位婦人就是梅德林描寫底「康健的友人同等的伴侶」。伊是一位富有精力及創造力的人，同時又有婦人底美德。伊底衣裳帶有中世紀底趣味，狠與周圍的景色相合。伊就是盧白蘭夫人。梅德林曾在他的論文序中，感謝伊有力的感化。如 Monna Vanna, Marie Madeleine 等曲，都是爲他夫人而作底』——美國斯羅松博士訪問梅德林底記述——

『梅德林雖是神祕主義的巨子，象徵主義的先鋒，但是他陡然變了，因爲他新近娶了一位夫人叫盧白蘭，這位夫人是巴黎最著名的女優，姿容絕代，就是梅氏戲劇中所理想的美人兒，也不過如此。所以梅氏恐怖失望的心思，一律烟消雲散，將

他往日悽悽慘慘的悲觀戲劇，一化而爲歡天喜地的樂觀論文。』—西洋近代戲劇史（據羅家倫譯語）

梅德林本來是浮浪生活者，自從和他的情人盧白蘭女士結婚後，兩口兒就在聖王德里爾小村底一個修道院安閒度日。他們底周圍，團滿了深碧的森林，長廊下的古宅，角式宮殿底雕柱，花兒，藤兒，生長在他底園裏，爬到他底屋角上；『梅德林你眞有福，看你如何消受得了呢！』

二

近代比利時文學界兩大顆明星是誰呢？一是詩人葉哈林(Verhaeren)，一就是我們的梅德林。

梅德林起初也是一種厭生的宿命論(Pessimistic fatalism)，是基礎於心靈和神祕之力底一種宿命論他以爲宇宙間有絕對無限的不可抵抗力，支配一切人類，一切生物，誰都逃不脫這種力量。這種力；決不是科學者所說底物質的法則，完全是一種神祕的力。但他雖是神祕詩人，又不像從前的神祕家底空漠的夢想，他狠尊重科學的正確：現在我舉一件故事，可以想像他是一位有精細的頭腦底科學家：Eugene Demolder 著了一書，叫做坡巴朵底庭師 (Jardinier de la Pompadour) 送一冊給梅德林。第二天，梅德林急坐摩託車，用全速力，到著者家裏；說書中所寫底路易十五世皇后坡巴朵時代底美花故事中，有dahlia這種花兒，這大錯了！路易十九世底時代，dahlia這種花兒沒有人知道，所以非請著者更正不可，哈哈，要是一位粗心的思想家，誰管這些閒事呢！

梅德林又是科學者，又是神祕家，在他初期所作底悲劇，就是發表他底神祕力；他捆住底兩個題目，就是運命與死。馬列奴皇女(La Princesse Maleine)，瞎子(Les Aueugles)侵入者(L'Intrus)唐塔智兒底死(La Mort de Tintagiles)寫來寫去，不外一個『死』字，其次，以戀愛爲不可抵抗力底著作，則有Alladine et Palomides, Pelleas et Melisande 後者中，描寫相思的二人，因爲依着自由戀愛底一種運命的威力，使他們逍遙自在，完全爲盲目的服從；他們兩人陷於那個悲慘的最後，決不是自已招來底，也不是戀愛底罪惡，完全是一種不可抵抗的命運。

這種絕大的不可抵抗的命運，不是依着理智底活動，經驗

可以知道底；完全不外於心靈底直感。在平常的現實生活中，反容易我出直感底機會，從外部說，譬如親愛的接吻，相思的淚珠兒，這些小事，心靈都有默會和直感底機會，把這些小事連續集合攏來，就是人類底正當生活。比外界的現象還深奧底地方，才有眞的生命存在。感覺這種眞的生命底人，才知道 fate 底絕大的威力，這就是梅德林初期神秘的宿命說底大體在這種學說後面，隱隱的現出絕望的厭生的暗影。

但是他自娶了盧白蘭夫人以後，加以時勢底推移，他底初期的思想也不得不變了！由厭生的人生觀，一變而爲剛健的樂天觀；由神秘的宿命說，一變而主張人類意志底自由。但是他底根本的獨得的神秘思想，依然如舊；依然相信心靈萬能。

三

梅德林初期的思想，是厭世的世界觀。是厭生的人生觀，以爲人類對於運命底絕大威力，差不多是他底犧牲和傀儡；所以是被動的；自從他底思想改變後，才承認自我的威權，運命決不在我們以外，而在我們以內；換句話說，我們對於運命底關係，決不是被動的，是自動的。我們不要爲運命所使役，還要進而支配命運。從前的絕望，悲觀，一變而爲努力奮鬥，我們由此可以享受至上的幸福。人類本來不是繫在運命底鐵鎖上，呻吟苦惱；是可以享樂道德的自由，現世的幸福。底幸福是天命，爲幸福底努力，就是人類底義務，最上的靈智(Sagesse)

他說：『我們成爲好人，免去許多從本能傳來的命運，我們十分願望獲得人生底多數危險，變形到意識的智慧；因爲危險變了形，已不能和我們作敵了！你們的精靈變形爲平靜，憐憫，溫和的悲哀，是沒有精神的粧飾底，是不能復返的悲哀。你們看見的過失，缺點，已不能害你們了，並且不能害他人了。』

他說：『我們若使人愛以前的惡，如愛現在的善，才眞正是救人；爲什麼呢？運命只管玩弄他底武器，人類底心，早已學得建築一所安如磐石的避難所。這個避難所，就是意識或愛所建立的紀念碑；精靈燃起他底歡喜的靈火，也到這個避難所底最深處。精靈的歡喜，和別的歡喜不同；好像物質的火，從地上驅逐有毒的疾病；靈的歡喜，一樣的打退從惡意的命運傳來的悲哀，這不是起於外的幸福，又不是起於滿足的自愛；因爲自愛獲得的歡喜，精靈越高尚，他越細小；純潔的愛的歡喜，精靈越高尚，他越

增加。」

　　這是他思想變化底經路；前後好像兩人，他在思想過渡時期所發表底著作，最著名的有靈智與運命(La Sagesse et la Dasinee) 與二重花園 (Le Double Jardin) 兩書。上面鈔底，就是從靈智與運命；我們試拿這個來和他底大著窮人底寶貝 (Le Tresor des Humbles) 裏面所說底一段。

　　『無論在靈睡得安安靜靜地時代，靈在現在；明明在那裏大活動。無論何處，靈皆出現；他所下底命令，大有寸時不可猶豫之勢，他有急迫的模樣，八面的威風。』

呀！梅德林眞是百鍊金剛啊！他是靈智底遵奉者，運命底改宗人，我們觀察他底變化的痕迹，非常有味；從馬列奴皐女，瞎子，Pelleas et Melisande，一直到 Aglavaine et Selysette 還以為運命(fate) 在人類上，有絕大無限的威力；及到 Monna Vanna —為他夫人作底—就變、、調了，從前絕端承認運命底威力，現在又承認人類底威力了。無論怎樣不中用底人，總能為自己闢開一條道路；即如這齣戲中女主人公 Monna Vanna 與 Prinzivalle 將軍間底戀愛力，最能使他兩人支配外界的事情，並且可以行所欲為，這齣戲在英國，曾被檢查官禁止。

四

　　孔哥德底隱者易曼孫(Emerson)，不期而然的與世界兩大哲學家以莫大的感化；一是尼采，一就是梅德林。梅德林不獨受了易曼孫底影響，並且有賴於德意志底羅威士 (Novalis)，和他同國底中世神祕家魯斯布盧克 (Ruysbroeck)。他所重底，不是外界的事實，是超越感覺的世界(Supersensuous World)；不是目所能見，耳所能聞底，乃是靈的世界。這種靈的世界，就是最高的，絕對的眞生命存在底地方，生一種神祕的境域。

　　神祕的境域，雖不能由我們底五官感得，然而是和我們最有關係的一個世界，因為和我們底心靈的生活，是極好的伴侶，不過和靈的世界交通，是不能依着語言和思想底力，完全由一種『沈默』底力，梅德林底戲曲中，有一人說過：『心靈相會底時候，嘴唇一點兒不動，就可以知道一切』(Il y a un moment on les ames se touchent et savent tout sans que l'on ait besoin de remuer les levres ——Alladine et Palomides, Acte III, Sc. 1.) 他以為人類在沈默底時候，才有眞正

的心靈底發現；什麼是沈默最大的？就是「死」；這是他初期思想底特徵。我們向爲什麼有同情？又有什麼反感？這都是不可形容的心靈的作用。心靈和現世界保持一種聯絡，一切秘密這就是運命 (destinee)；感得這個運命底力，就是靈智 (Sagesse)

他在葬埋的宮殿(La Temple Enseveli)裏，說有一段話：

「我們有比性格還偉大的一件東西，有比普通所謂人格還偉大的不可思議的一件東西，例如在世界人，無能的人坐享榮華；有力的人，反致失敗；這種奇異的現象，到底不能依我們底觀察和經驗說明；是在人格底基礎及智情意底意識的生活之下層底 The unconscious 狀態使然底。眞的 ego (自我) 不是存在普通所謂人格裏面，是存在這個偉大的不可思議的一件東西之中。現於外界的生活，不過是茫茫大海裏面底浮沫，或是像大月光下底一點燐火 (Phosphorescence) 超越時間和空間底內部生命，是外部一切事實底眞因，所以生命如果睜開眼睛，人類才有幸福；若是長眠不醒，那末災害必將接踵而起。

他說：『神秘的眞理，比普通的眞理，總有不思議的優越。神秘的眞理，不知年齡；不知生死；有天使的特權；永久以青春而進步，拿最老的看做最年青的。』

五

自然派所寫底戲劇，人生是怎麼樣，他就怎麼樣寫；梅德林則不然，他要寫底，是人物底性格和事件完全是暗示不實現於外界的超越的 (transcendental) 神秘世界。破壞從前戲劇底形式，別開一新的獨創的方面，他在變更古劇底 technic 一點，其功當在易卜生以上。那末他所獨創底是什麼呢？不用說是『靜劇』(Static theatre)了

我們若將梅德林底戲劇和舊劇比較，則：

(1) 舊劇最大的要素，在動作；梅德林則在情調。(mood)

(2) 舊劇富有物質的要素，梅德林則爲空虛的縹緲的劇本。

(3) 舊劇是寫日常生活底表面，梅德林則寫日常生活底裏面。

(4) 舊劇慣用單調的斷片的文句，梅德林則用對話體，有引人入勝底一種神秘力。

(5) 舊劇如『沙特克拉』，專用修飾的語句，來寫毫無興味的事情；梅德林底劇，如青鳥 (L'Oiseau) 則用簡單無系統的散文的對話體，務將思想隱在深處。

這是他的劇底獨創的方面我們再將他和易卜生比較：

(1)缺乏動作這一點；兩人略爲相似。

(2)易卜生描寫人生底姿態；是一種照像器的寫實主義（Photographic Realism）梅德林則爲一種千里眼的寫實主義。(Clairvayante realism)

(3)梅德林劇底缺點，在使有個性的自然的人物，成爲一個模型，或是一個象徵；沒有能結合一般與特殊使觀者底興味加上二重底方術，這一點，到底不如易卜生。

梅德林劇，在他底初期，完全是一種神祕的不可思議的藝品；如瞎子家（Mterior-the Homo）侵入者—（這三本書，爲初學梅德林者不可不先讀底）—劇中底人物，景色，非常含糊曖昧，簡直不可捉摸，使看戲底人，有如置身五里霧中，覺得現世和夢幻界，沒有多少分別，都是一些朦朧底影子。登場人物，有時連名字都沒有，相呼只用『老人』『底下人』『王』『女王』等字，有一位德國人，看了梅德林底劇，說：『閉着肉眼，只將靈的瞳睜開』(Das Koerperlicho Auge schliesst sich, und weit offen stehen die Augen der Seele.) 還有一些批評家，說梅德林初期所作的劇中底人物，不過是一個『虛影』；這不是知道梅德林底，因爲這個虛影，正是從光輝照着本物而生來。梅德林底長處，在不將眞正活動的地方現在舞台上面，所以使人不可捉摸。但是自從他底思想轉變以後，從前他底劇中有暗示的分子底，現在漸觸於物質的實生活了；這是他底劇發達底經路，我們不可不注意。

六

我現在將他底著作，逐年記下。

溫室（Serres Chandes）一八八九年著，詩集。

馬列奴皇女（La Princesse Maleine）一八八九年著，五幕劇。

瞎子（Les Avengles），侵入者（L'mtrude）都是一幕劇；

此外還有時計（The Hour Class），非常有趣味的一幕劇。

靈的結婚底裝飾（L'Ornament des Noces Shirituelles），和皇女七人（Les Sept Princesses），一八九一年作，皆一幕劇。

Pelleas et Melisandes，一八九二年版，五幕劇。

Amabella，一八九五年版。

Aglavaine et Selysette，一八九六年版

窮人底寶貝 (Le Tresor des Humb'es)，一八九六年版，

論文集；

智慧與運命 (La Sagesse et la Destinee) 一八九六年版．

柏特里士底尼姑 (Sœur Beatrice)，三幕劇一九〇〇年譯．

蜂底生活 (La Viedes Abeilles)，一九一〇年版，論文集．

Ariane et Bapbe-Bleue 一劇，亦一九〇一年版．

Monna Vanna 三幕劇；葬埋的宮殿 (Le Tample Enseveli)，

皆一九〇二年出版，翌年又出傑撒爾（Joyselle）五幕劇．

二重的花園 (Le Doub'e Jardin)，一九〇四年版，論文集．

花底教訓（L'Intelligence des Fleurs）一九〇五年版．

青鳥 (L'Oiseau Bleu)，一九〇九年版，五幕劇．

Marie Madeleine，一九〇一年版，三幕劇．

他最近又著了一本書，叫做永生論 (On Eterniiy)

Bird's-eye View——

第一，要知道梅德林底宗教觀，未來觀，人生觀；不可不讀他底永生論，智慧與運命，時間底測定，(The Measure of the Hours 從英譯本)，窮人底寶貝，二重的花園，葬埋的宮殿等……

第二，要知道梅德林研究自然底結果科學的心得；不可不讀他底蜂底生活 (The Life of the Bee)，及在二重的花園和時間底測定兩書中底論文，公會所底蟲底家庭 (The Insect's Homer in Forum) 等……

第三，要知道梅德林底神祕思想，靈的智慧；在他初期的著作中，充分可以表出最好的，看窮人底寶貝．因爲神祕家既排斥理智，不重經驗，只是尊貴豐富的感情，銳敏的直感之力；所以蠢人和狂人，比學者和聖賢，能夠通心靈界底消息，而低能者的女子和老人，又比高才的男子和壯丁，容易感得神祕的運命．貧人底寶貝中，將此事明明白白地寫出．其次，時計也可以看．

此外，如青鳥，是最能代表梅德林初期劇作底；但是要能了解青鳥底條件，就是假定看的人，讀的人，都是小孩子．這齣戲最初在俄羅斯開演，到現在有五十九個公司，從事競演呢！當這戲在巴黎開演底時候，盧白蘭夫人，還在『紅氍毹上』，歌舞蹁躚呢！

七

一八六二年八月二十九日，梅德林生於比利時底幹因地方．他底父親是一位公證人後來隱居幹因附近鄉間底別莊；有美麗的田園，薔薇花，蜂兒，蝶兒，又向着海，可以眺望來往的帆影．梅德林初期作品富於一種天籟，就是回想當年和他父親同居底風景．

他年青時，在本地某教會學校，受有極狹隘的宗教上底訓練；同級學友二十八人中有十四人是僧侶，除了燒香念經以外，別無所學，但是最奇怪底，就是這樣的學校，居然出了世界五大詩人：(1)密爾烏爾哈林，(2)喬治魯典巴哈，(3)格列哥路易，(4)沙耳溫列和兒，(5)梅德林．

一八八五年，梅德林入幹因大學學法律；但他狠不喜歡這們科學，完全是家族底意思．二十四歲充大律師，因為聲調太低，不中人聽，遂憤不然幹，一年後，再進巴黎底大學．

現在歸隱田園了！從事耕種文學與科學的二重花園，和他底美麗的夫人送愉快的安樂的生活．

梅德林最近偕他的夫人，到美國講演；此事載在今年三月十四日日本大阪每日新聞上，今特節譯如次，以為本文底結論：

……在美國會見梅德林，真是意外事！美國國民本來裝製一個青鳥的飛行機，預備在港外迎接，只因當日大霧，遂不果行……當晚上流婦人，賣出無數的青鳥紀念帖

他來美國底原因，只因溫答比爾德夫人等，為募集法，比，美，三國底救濟資金，所設底『青鳥會』開演他底名著青鳥，他因應比利時皇帝底請求，所以特來紐約巡回講演呢……梅德林不解英語，不得已用法語，請人翻譯，但是美國國民因是這一點，狠不高興，他各地講演底契約，都取消了……不過鼎鼎大名的名劇青鳥，好容易傳到美國國民底眼內，所以當夜底劇，擁擠不堪．梅德林底親友沃爾扶特為他譜極高尚的音樂……俄國藝術家亞里士胡爾德特為他製極美麗的衣裳……梅德林環著盧白蘭夫人底手腕，在舞台上微笑看底人掌聲如雷爭拿花圈歡迎他倆人；這時候誰也想不到他是比利時底大詩人，法國學士院會員，拳鬥底名手……他亞里士胡爾德所製底青鳥底衣裳底演題，是看不見的岸，是為證明靈底不滅而作，這講演底內容，和他底論文集『永生論』沒有差別．他狠反對實驗心

理學；增加他底有機體論底傾向同時努力拿現代底科學的方法；證明拿古代科學研究方法所得底信仰。舉其一例，思想不是大腦底分泌作用；在大腦底組織前，既已存在；大腦雖失存在，思想仍是不滅底。所以在死滅的人體中實有不滅的部分……又潛在我們意識下底，有記憶存在，這就是靈的永生底一例……這些潛在意識，在我們死後還是存在；但是死後我們底意識，和現世底意識完全是別樣東西總之他講演底骨子，在鼓吹靈之不滅底信仰，讚美靈的生活，我們若預先讀過他底『永生論』，再聽他底演講，就更為容易明白了！

一九二〇、三、二十八

近代心理學在社會問題上的關係

譯 Ellwood 的社會學和近代社會問題的第三章

蘇甲榮

自從心的作用在有機的進化上顯現，生命界的平衡就變了。因而決定生命進行的主力，愈成其為內界的心理的，而非外界的物理的了。所以我們要曉得人類社會，一定要先知到些人之精神的生活，因為在人類社會中個人與個人的交互關係，就是他們之思想感情意志的交互動作。所以社會學的大部分，一定要拿研究我們精神生活的心理學做他直接的基礎。關於人類動作行為上心理學的知識，也就是研究社會學的人所不可缺的知識了。

近世機能的心理學　早先的心理學，他的注重在於分析一個個的心之構造和內容，換言之，就是把整個的精神狀態，分析為構成他的原素。如此分析心的構造的心理學，對於研究心的本體固然是很重要，但是在社會學家視之，却又不然，因為社會學所要討論的人，是在他的行為。社會學家所需要的，是討論動作一方面的心理學。這就是叫做機能的心理學。Functional Psychology　機能的心理學，研究人類一般普遍的行為動作，對於解釋個人間交互的動作與社會進化，供給基本的智識。

機能的心理學，他的觀察點大部分是生物學的；這就是說，由近世的心理學言之，心，不是和生命可以分離的東西，他只是生命進行上機的原素。他也像生命界中別的東西，是要受有機

的進化之法則支配的所以不是由生活時獲得而原來附著於精神生活的東西，都受天擇的支配，也和我們軀體上別的特性並沒有分別。試舉例言之，如衝動，感情，欲望，興趣等在他的發展過程中，都一一爲天擇所決定。進化的學說支配近代的心理學也像他支配近代的生物學和社會學一樣；但我們不可不明白以下兩事，天擇是單消滅這利益最少的變異，而在他排除所餘的中許多的自由變異是可能的；又天擇的影響於人生得來的習慣只是間接的。

心的機能　如果我們的心他的根本的狀態，是由進化發展來的，像我們組織中別的東西一樣，那麼這些根本的狀態，在生命的進行中，一定有點功用。這些功用，就是幫助有生的物，當他的生活緊迫而又複雜時，使他適應環境的那種作用。換言之就是說意識好像是指導和約束複雜的活動的之重要東西。然而不是說身體的活動都有意識伴着，只因爲純粹的生理機能不足以保障有機體對於環境爲適當的適應，然後意識才表現，來指導約束他的動作。所以由這一點觀察，所有心的狀態就是保障有機體對於環境爲優勝的適應的一種方法。Angell 教授曾說「心就是方法，有了這個方法有機生活適應的作用便可以益加完備」

心不只是被動的使有機體去適應他的環境，譬如因爲應付這個環境，需要什麼的動作，他就形成什麼的動作。在他發展到高的程度時，心的作用還要使環境的適應和有機體的要求相合。這就是有機體的自發作用或自我活動的結果。舊時關於人性的觀念以爲個人只是和環境立於被動的地位，處處受外界的刺戟推動，這種見解近世的生物學和心理學都不取了。現在新的見解就是有機體本來是活動的，他是活動力的一種比較獨立的中心，他的活動是直接維持他自己的有機體的。此等活動因爲他自己有機的要求而發生，例如營業及生殖等作用，而且此等活動是直接去滿足他的要求的。那麼，活動的直接來源一定是在有機體內部而不在外界，那是不用說了。活動或行爲由於在個人的有機體內生理的衝動發生。在動物的等級上愈高則消費動力的趨勢，生物學家叫他做Katabolic tendency化消的趨勢，愈覺得鮮明。所以動作是內的，就是發於生理上衝動的，但是動作的發展卻又不能不靠外界所供給的刺戟。

外界的刺戟不是推動行爲的東西，他只是使行爲能夠依着內界所要求的一條線做去。他是使活動力沿着有機的要求一條線上之發動的機緣。所以有機體對於環境的態度是能動的不是被動的。有機體常常尋求刺戟。我們在每天的生活中不斷的尋求刺戟這刺戟就是我們有機的需要和得到的興味所要求的。我們被連結於某種的刺戟成了一種本能要無意的注意他，例如高聲之類，因爲在過去的生活若果不是敏捷的應付此等刺戟就不免會受天擇的淘汰了。

有機體並不在任一範圍內要屈服於環境有如早先的社會學說所主張。若果不是有環境的刺戟就沒有活動能夠發展，誠然。所以有機體爲他的活動之發展和繼續不得不有待於環境。但是這活動的發生原是在有機體自身的活動，他所注意的刺戟是有機體從許多的刺戟選擇的。所以有機體只以天擇和得來的習慣的緣故間接的服從於環境。天擇確定我們對於刺戟某種天賦或本能的反射運動，雖然此種反射運動在人類和高等動物不是堅固定著的；一方面得來的習慣又在神經系統中新造成一條路線以利便被動之固定的形式。但是在人類則決定他應該有某種習慣，實占意識的重要部分。

所以意識在他的功用上原是選擇的。他所有的職務就是在環境有機體許多的刺戟中選擇爲支持和發展他的被動而需要的那一個。這選擇作用的基礎就是有機體內部的組織，也就是他的本能和得來的習慣。他如此形成這維持和發展生命所需要的活動。所以心就是統御環境的一個微妙工具。精神的生活到了他最高的發展對於環境的屈服便漸漸的減少了，換言之就是變更環境的能力一天强似一天。這是人類中的事實。人類所以征服自然只是全靠他精神的能力。

自然的衝動，或本能 在有機體的諸種活動中有許多無須學習的，因爲他不是從經驗和訓練上得來的。這就是本能或自然的衝動。人類，就是所有高等的動物也如此，有很發達的神經系統在這神經系統他的分子間的聯絡是很錯綜的。這種聯絡就是神經流的路線。這複雜的聯絡中，有許多是生來的也就是遺傳的。所以人類也有許多自然的反射運動，完全爲生來的或多少被先天確定的，就是本能，或自然的衝動，這種反射運動也像物種軀體上的各種特性，經過天擇作用而流演的。在低等

的動物其反射運動很堅固而確定以範成一定形式的動作。因此等事實往往令學者對於本能發生謬誤的觀察，然後來的心理學已改正之矣。至高等的動物此種有一定形式的本能之動作是很少的。若在人類，因爲他有很複雜的神經系統，自然的反射運動並不是固定而不可以改變的，視環境之變化如何容受大度量的修改或竟消滅之。

本能的反射運動不是由個人所得來乃是種子細胞（germ-cell）所賦予的，像別的先天特性一代一代的遺傳下來。但他也能夠變異像同一血系中別的可變的特性一像。這本能明明經種族遺傳裏心理一方面的事。因爲有變異的作用個人的本能發展才有他的個性。此個性的差異一部分是由於環境的影響，因爲本能的發展原來是靠着環境的刺戟。一部分是由於生來的差異如剛才所說。因爲如此神經系統就是有機體中最高等而極不固定的部分，其變異或者比形體上的特性還要利害。雖然這自然反射運動的同一形式往往形成一種一族的特性。人類因爲有經驗，本能變化的可能也過於其　動物，所以人類神經系統中聯結的大部分是由個人在他的生活上得來的。自然反射運動在人類的重要也像別的動物一樣。爲他精神生活的基礎。但供給動作的泉源，個人因之得統御他的環境在某種意義其後的適應都不過是原來的遺傳反射運動之修正能了。

人類的本能如好羣；模倣，欲求，好鬥等在人類社會，雖不能說他不重要；但是模範的人類本能，卻是兩性間和親子間的愛。上舉的種種本能其在人類制度上的影響，等到我們分析人類的制度時自然可以充分的證明。現在可以斷言沒有一個單獨的本能可以解釋人類社會的生活，因爲人類參加各種社會的結合不是某一種本能的作用差不多和所有的本能都有點關係。因此社交性與其謂爲得來的毋甯視爲本能的。所以人類社會植基於本能，這本能爲社會的基礎就像他爲精神生活的基礎一樣。

自然的本能所供給的只是社會組織的一個起點，就是個人間某種單簡的結合，以環境的關係產生得來的習慣由此習慣乃成立社會組織之高等的形式。潛伏習慣風俗和境遇之下，換言之，就是在個人的行爲或舉動在社會得來的形式之下，常有種種自然的衝動。因爲此等衝動常在個人的關係中表現其

本來的面目，所以我們可以叫他做人類社會中的動力，所有一切活動最初的泉源。藉個人的教育和個人間社會關係的組織去指導約束此等自然的衝動就是人類社會生活上一個實用的大問題。

得來的習慣　本能是生而有的，習慣乃得來的。本能或者也可以叫做種族的習慣，習慣呢，嚴格言之，就是個人或羣體在他的生活上得來之固有動作的變形。吾人常說，本能的反射運動會被經驗改變，就是說個人所有遺傳的趨勢因爲要適應新的狀況於是乎反射運動之新的形式就成立了。這反射運動之新的形式，無需乎長久的注意，不久就和意識分離而成爲習慣。先的習慣就是後的習慣的基礎，因爲順應新的境遇所以繼續遞相變化。因此就造成了成人許多的習慣。如此由本能或前的習慣建立習慣的程序，由心理學上觀察，他是精神發展的要素，無論在個人方面或社會方面。習慣有時會成第二的天性，其所以決定吾人行爲的勢力並不減於原來的本能反射運動。此之情形其在社會一若其在個人。風俗和遺俗在形成人類制度上有狠大的勢力。習慣在社會傳播是專藉暗示和模做兩種作用。所以風俗就是由行爲的慣式傳下的，他經過所謂習慣的模做，就一代一代的傳下去，一方面新的觀念和行爲的新式又藉模做在同時的社會自個人傳播於個人。此等熟知的專解釋得來的習慣，但也許是由某種天性的趨勢發生的，如何藉模做的作用在社會上傳播。

人類社會的生活，也像個人的生活，把他的中心點放在習慣和適應之心理學上的事實。新習慣的建設，就是舊習慣的破除，由一個習慣移到別一個習慣，如此狠大的積成社會生命的全部一如其累積爲個人的一生。例如當我們論及社會組織時，我們要知道常常是論及習慣，而處理社會的進化或改革，也就是論及適應，卽由一個習慣到別一個習慣的轉移。

意識的三態　心理之舊時的分法析心爲思想 thought，感情 feeling，意志 will，心理學上的術語就是 Cognition 認識，affection 感情，volition 意志。這不是說思想感情意志三者爲心的分立部分，不過說他是心的作用上比較不同的三種狀態罷了。在實際上所有的意識狀態，在某一程度，都含有志情念三者。生理學上的衝動或活動必要視作原始的，前已言之矣。意

識的情識兩態可以視作活動的評價，感情爲活動的評價是歸依於有機體一方的，而認識則歸依乎環境一方。每個動作爲心所評價，在主觀方面就是說其能夠適意或不適意，在客觀方面則是謂其順應或不順應乎環境。換言之；就是說感情與思想二者都和活動的評價有關。所以我們一定要視感情和思想的功用就是在指揮和發展那有機體時常所發生的自然的衝動。感情在主觀或有機體一方定衝動的價值，思想則在客觀或環境一方。

意志 will　意志以衝動的形式在意識中表現。就最廣義言意志不過是所有意識的衝動性之一名而已，亦或如 angell 教授所言，意志就是「在精神生活的全部就其活動及統御環境之一點上觀察而賦予之一利便的稱呼。」他只是爲本能和習慣就其活動點上集合觀察之而立之一名，誠然。從是義則意志者乃精神生活之原始的狀態也。至其狹義則意志者乃指選擇的能力，思想統御行爲的能力而言。從此義則意志者又爲心理的進化上較後之一種發展矣，因爲意識的選擇，判斷若非我們從廣集意識中的許多衝動知道選擇時是不可能的。所以在意志中沒有衝動發生。意志在這個意義他只是許多現成的衝動的中一種意識選擇的作用，就是說捨棄許多別的衝動發展一個衝動；於是在個人中就有所謂選擇的自由之義，常言所謂「意志的自由」也，雖然此，所謂自由者，明明是限制在其時個人所有之各種衝動中。

感情feeling　感情者謂附着意識之適意或不適意的心態。實際上他和所謂愉快或苦痛，用在廣義時，是同一意義的。感情是活動之「我一方面」“Me-Side”或有機體賦予活動之主觀的評價，如剛才所言。當此活動是在有機體過去的經歷曾經有益時，其結果感情恆處於愉快。若此活動是曾經有損的，此感情也就是遠意或苦痛的了。因爲感情是活動的我一方面；所以他是順從有機體所順從之變易的。康健習慣之狀況及個人之特性往往能使此人適意者在彼人則否。所以愉快與痛苦不能視爲行爲善惡的良指導。吾人感情之大部分係以情緒的形式附着於本能。其於本能的動作予以強有力的增勢。本能之爲物種過去時選擇的結果，吾人前已知之矣。他和感情同附着於情緒，所以不能爲現在之複雜的生活之良指導。所以此等本能

與其所依的情緒不可不藉理性以指揮統御之。本能和情緒只是告訴吾人以某種動作有益或有損於有機體的一個沒有思想作用的粗略的指示。

十九世紀初的心理學有一個誤解，以為愉快和苦痛就是行為唯一的泉源；但是就吾人現在所已知道的，感情只是附着於活動的物並不是活動的先驅。感情不過於活動加以變化耳。如由活動而發生的感情，心態是愉快的，則此活動新增一種勢力，若為不快或痛苦，則此活動便因之萎縮了。吾人只能如此說，與以愉快和痛苦為活動唯一的泉源者大異。

然於保證人類社會上活動之變化最好是能夠把這感情參加於活動之中，此理狠為明確，若要如此最好是連結這變化於某種本能的衝動。現在最有利益於社會的變化之本能的衝動就是利他 Altruistie 或同情 Sympathetie 的衝動。因為同情的感情常能予社會以一種革新或進步的變化。所以同情，謂同類的感情；或利他的感情就是最有社會化的一種感情而且狠能助社會的進步。

智慧 intellect　智慧是心之客觀的認識的一邊，其於整理個體對於環境所發的動作特別有關。本能和感情會先附託於有機體及其過去的環境，適已言之矣現在智慧則在別一方面，外向乎宇宙之餘一部分，而且　現在遠矚乎將來。其功用就對於環境的一方定活動的價值並指揮之。所以認識之在意識中，在有機體順應於其環境上運用判斷的任務。

似乎智慧是發展來做遂行本能和滿足感情的要求上一種助力。然在人類則其智慧能離本能感情等而獨立動作。本能和感情在現在之複雜的社會生活上其指導能力十分貧乏，我們已知之矣。因此要求比本能和感情所供給的較高之順應的工具。所以自然在人類上就發展這個智慧，人類和低等動物最差異處卽在他們在智慧的進化上已經過了許多階級。換言之．就是人類的智慧已經發展到統御個體和羣體的生活中的活動那一個地步，這種活動是沒有別的方法能夠統御的。我們現在舉一特殊的例如理性 reason 因為他是意識中智力的狀態，所以他就是統御活動和改變環境的最高能力。那麼我們可期發見，其實也定發見，在社會的進化愈高的階級則智慧的價值愈重大。語言，宗教，政府，道德，和教育，所有此等人類社會中特殊

的狀態，也像許多別的要靠着人類智慧的進化去發達。在人類智慧中追尋社會的起源或以爲人類社會只是反射思想的產物，這是錯誤的，然而社會的發展社會的活動還是靠着占優勢的智慧的性質。反射思想，他在原始的社會或者就是占這狠不重要的地位，成爲最高的社會發展中的判斷的要素，因爲不但統御物質的自然界要倚靠他，就是統御感情和衝動等人類的性質也倚靠他。

現在覆說到創作 invention 和發見 discovery 在社會發達上的重要，以上所說的自然會明白了。在人類的水平線下不會有創作和發見這兩回事。因爲動物的社會是無進步的。反觀之人類，則社會的文明都是在創作和發見上建立的。工具兵器之創作，節省人工方法的發明，交通運輸上的改良，此等事都隨着物類性質科學上的發明並進，曾經是狠重要的工具有了此工具人類的進步才有效果。但要知道，發明 invention 並不是限於把物質的勢力結合成一新式，也不是說發見 discovery 是限於明白物質的自然界之做作。創作和發見的十分重要乃在其曾經把人類的活動做成新的結合，發見人類性質中新的可能性，更如觀念之發展且觀念者乃使個人和社會的活動得到他的標準和指導者也。所以人類社會中道德的發達大大的靠着智慧的進步。道德觀念或理想曾加强有力的影響於社會的關係上。理想往往開闢特殊的心理，而且因爲理想成了社會進步上的有力的工具，因之個人在社會進化上也是動力了，這是狠顯著的。

所以在社會發達的高級，人類智慧就占了加倍重要的部分。我們既知道了所有科學上的成功，技術之獲得，人類能夠操縱自然和自己，都是他之智慧的產物，那麼我們對於「在社會的進化上，大部分一定要歸功於智慧。」這一句話就罕能夠反對了。

心之社會的性質　由此言之心，所有各種的心態到了社會生活裏就是他的活潑的發動力。這個在人類社會中活動的力其構成也不止是感情的要素，如欲望還有所有的衝動和智慧的諸種要素，此等物構成個人的精神生活。除此之外還有物質的要素之影響，如遺傳，變異，天擇及此等的背景就是自然界的環境，如氣候，土壤，食物，及地理的狀况等。物質的要因藉衝動

感情，和智慧等心理的原素間接的影響社會的生活。初習社會學者所要注意的有重要二事就是在我們社會的生活中活動之要素是狠複雜的，我們只注意他們中的一個就想去解釋人類社會是不可能的。換言之，就是人類社會的觀察定要充分一切可有的要素統統要研究一番。所以本書社會的觀念是一個綜合的，和現在流行觀察人類制度一端所得片面的理論不同。

如是一個綜合的觀察可得自研究個人的心，因爲人類意識就是很大的一個這複雜的社會狀況的反映，所以心的自身自其各態觀之都是社會附加以條件的，就是在本能和情緒也是如此。本能和情緒雖是得自遺傳，然細心研究本能一下就可以見得他的發展要先預想一個社會條件的存在。就是頂抽象的思想也是一個談話式的樣子，假定好似有個心理交錯，就是社會的存在。所以人之精神生命和社會生命是狠大的一個東西。

本篇的撮要　所有社會都是個體間順應，就是許多個體對於別一個體的交互順應的一個樣子；因爲心就是完成生活中複雜的順應之有效的方法，他在一個狠特殊的意義就是爲支持和完成個體間順應之一重要工具，所謂個體間的順應就是社會的生活。社會既爲心所開闢，我們的社會生活當然就是我們內的精神生活。生物學上的觀察是科學的社會學所需要，而正確的心理學上的觀察尤爲他所需要；因爲早先社會的理論上許多的重大謬誤都是從不正確的心理學潛入的。所以社會學的基礎一定是心理學，心理學將爲社會的生活表示心的意義。

個人與社會

Social Principles of Education, George H. Bitts 著　李誠譯

(甲) 個人與社會的相互關係

個人與社會的關係，論的人很不一致，「個人觀」及「社會觀」在歷史上互相消長。「個人觀」信個人係最後之目的，他的利益和權利，是絕對的，超過社會的，社會僅個人之集合體而已，注重點還在個人。社會利害和個人自由衝突，就沒有公共幸福可言。從歷史上觀察這種學說，於個人人格的尊嚴和發展，不無稍補，但是他的結果，却很可怕，法國革命初期，「個人觀」流行，革

黨秉政後，仍『日尋干戈』自相殘殺，演成恐怖時代，國命幾不可保。照這樣看來，「個人觀」盛行，社會根基勢必動搖，結果不外無政府及滅亡兩種慘劇而已。

極端的「社會觀」，謂個人不過抽象名詞，只有人類，並無個人。設若個人利益和社會利益衝突，個人就應該讓步；個人算不了什麼，個人又沒有若干權利使社會尊崇，社會對個人握無上威權，社會要求兒童離開家庭，為軍人生活，個人也只得服從。斯巴達的往事，最為顯著——社會中高等階級，使用貧的弱的做奴隸，這一般人的利益幸福也不計了！

溫和的「社會觀」承認不犧牲個人，社會也許得利益和幸福，但是屬社會的總緊要些，個人同社會，仍非完全一致，特不至十分反對而已。個人受教育，一半滿足社會的期望，一半為自已的好處；個人犯法，社會科罰他，一面保護社會，一面也希望他得點利益；個人同社會的界限，依舊分別清清楚楚，依舊沒完全溝通，個人的安甯和社會的安甯衝突，個人依舊須讓步的。

這種種觀念，無論那一種發達，社會組織總難得健全，個人社會兩方掙扎不已，終局必至同歸失敗。要曉得社會當增進全體的幸福，這全體幸福實包括個人的幸福在內。凡是人不論高的低的，統統有他的個性及權利，社會應該視同神聖，不當侵犯，個人與社會的關係，係一致的，普徧的，當依着「德謨克拉西」的精神發展的，個人與社會並不至真衝突，有時好像衝突，那就是雙方的利害關係未十分了解，或是兩方面缺乏相當的適應能了。

個人和社會的關係，含有機的性質，社會譬如有機體，個人好似其中的機能，有機體離不了機能而存在，機能丟開有機體也不能分立，機能及有機體，乃息息相通，苦樂與共的，一部份損害，立刻影響全體，個人和社會也是這樣，沒有個人，那裏來的社會，離開社會，個人如何能生存，個人的行動，決非單獨，必同其他個人的活動發生密切關係，一個人受苦痛，同時難免其他之個人感一樣的苦痛。古代希臘拍拉圖業已想到這一層，他說個人和社會屬有機體的。斯賓塞在他的社會哲學裏，更盡量把這個生物類似點發揮一番。但是這裏有一點應特別注意，有機體的機能，缺乏內屬的(Inlenent)活動精神，及自我指使，對於外來不可轄制及抵禦的刺激，做盲動反應而已；社會則不然，他的組成係一般有自我意識，自我指導，及要求發展人格的個人。

從動的反面觀察社會不是一件東西，乃是一個過程，社會過程爲個人生命過程所 成的，一切思想感情及吾人日常生活活動統賅括在內。社會 程不單爲個人生命過程的總和，緣各個人生命決非不相粘的平行流（Parallel Streams）勢必交雜，錯綜，互相連絡；成爲滔滔不絕細網似的社會流。動物藉機能而有生命社會因各個人的相互關係也發生社會生命，社會精神。只是社會生命同動物生命有些區別，後一個的生命，是靜的，沒進步的，前一個的生命，是動的，有進步的，是一種有組織及統一性的團結力，連社會爲一氣，陶冶各個人，向一個社會目的前進，造成有機的社會，以統一和進步爲標準。這種團結力的性質，非常複雜；而且是內發的，非外鑠的，政府，武力，疆界，都不夠連籠社會，只有這種神祕的主觀的原理，足以驅使個人團結成社會，不讓他渙散。

到底這社會團結力的內容怎樣呢？有人說政府的威權，壓抑各個人在一塊；經濟的需要，逼迫人做共同事業；宗教的神權，教世人以上帝的子民自居；還有人以爲思想，同情，公共利益，概爲團結的要素。總而言之，社會團結力的內容，斷非一二原素所能概括的，我們拿他分析起來；必帶有各種原素的采色。不過各個人受影響的各種原素有差異的地方，有些人如果缺乏政府的威權，必至反抗社會，有些人熱心宗教，還有人爲生活挾迫及爲公共幸福而活 的。文化未發達以前，政府壓抑，及經濟挾迫，佔大部份，文化逐漸增進同情和公共幸福兩要素，亦隨之俱進，因社會團結力自身就是社會進化的出產，所以同社會進步同行。

（乙）社會對於個人的貢獻

個人和社會不過是一個偉大，一致的實際，這實際便是生命，生命不是一件東西，乃是一個過程。生命過程可以從個人和社會兩方面觀察，億萬的個人生命過程，互相連結，交綜，影響，產出社會過程；社會過程包括，陶鑄，個人生命過程，使他有意義。照這樣看來，偉大生命的實際，永遠繼續長存，這個人和社會兩方面，也未嘗不長存。有時生命過程，最好從個人着眼形容，有時當從社會下手；不是死板板的。現在讓我們考察社會陶冶個人的最顯豁的勢力，到底社會對個人有什麼主要貢獻。

（一）社會供給個人發展的媒介 先有鷄，還是先有卵，這一類的問題，引起人懷疑社會在先，還是個人在先。但這樣不可解的

謎語；我們儘可擯之不理因爲我們所公認的有機的社會同他，特殊的活動，繁賾的組織，習俗，信條，都是個人活動的出產，決不在個人之先；但從又一方面觀察，不論那一個個人，社會總在他之先，因爲個人生下來的時候，社會已經有組織和各項活動，他所屬的家庭，就是社會的性質，他的名字，服御，飲食，言語，教育，無一項非社會習俗所斷定的，他遵守已經豎立的標準，就固有的宗教，形成自己的信條，選擇己建立的政治原理，並在各種組織好了的活動範圍內，揀他所愛從事的職業，他求婚的方法，結婚的儀式，概是社會習慣所默示的，他死了，也依社會通行方法去埋葬，總之，他和別人一樣，照自然的，最好的，塗徑去做一切活動；隨便在那一點，社會都同他的生命接觸，有時鼓舞他活動，有時抑制他活動；爲他預備機會，使他擔負責任，賞他，罰他；叫他不至跳出軌外。括要說，個人離不了社會媒介，和他離不了空氣一樣重要。

(二)社會是個人活動的刺激物　驅使個人活動及勝利的動力在於個人，但是他的樞機在乎社會勢力，人必受逼迫然後能盡量發展能力，沒有社會壓力一定沒有人肯極力做高貴的事業，就是平庸的恐怕也不幹了。

在各壓力之中，經濟壓力佔很重要的位置，那就是衣食住三個問題。經濟壓迫對人類進步的貢獻，考察那班不感這樣壓迫，致丟在進化後面的民族的情形，不難明瞭，熱帶民族不及溫帶民族優越，太半不是他們生來能力薄弱，不過熱帶天產豐富，氣候不好，個人的能力，用不着爲生存奮鬥，只有蟄伏潛埋罷了。但是經濟壓迫，僅夠提高人類超過野蠻階級，他種動機不來輔助他，他惟有讓人類擱淺在半開化境界了。

然而到這一點上，社會刺激始伸張他們的壓力，人始發覺生命不應拘於衣食住範圍裏，人同人接觸，工作，奮鬥，受苦，人的社會意識，也漸漸誕生。他不單有吃有穿有房子住就夠了；還望在同類中佔相當位置，希冀一已的聲名，垂諸不朽，讚許，榮譽，賞賜，當在他腦際盤旋，促他犧牲一已，服務社會；人只有努力供給同類的需求，冀得應亨的報酬，始能實現他至高之能力，缺乏社會逼迫，人就總不會『找着自已』，他的能力永遠停滯，萬難發展；所以壓迫個人的社會活動和關係愈豐富，愈摻雜，他能力的激勵也就愈大，他的發達也就愈圓滿，愈可觀了。

我且舉個例來說社會激刺的勢力，人渴望權力太半因執權的人，爲大衆所注意尊敬，故不惜奮鬥犧牲，死生置之度外，來求權力，並非權利自有可鍾愛的價值，乃是社會抬高了權力的地位，有權力就有榮譽，有酬報。所以人因着社會對於權力的價值，成就了許多爲他們自己和社會的事業，沒有這樣一個刺激，恐怕就難成功了。

個人也時常受他生活程度的壓迫。生活程度，實際上束縛他，維持他的地位和名譽，他不能不趕上所要求的一層無論怎樣代價，都在所不惜。因這個原故，除最貧苦社會以外，生活程度常同實在的安樂需要少有關係，衣服是否適體，房屋是否合宜，飲食是否滋養，這些問題，還不十分令人措意，最使人掛慮的，是這些東西是否在同等社會中保持相當地位。生活程度刺激强烈的時候，常啓虛榮競爭惹起錢財上的苦痛，招經濟浪廢的結果。但是社會競勝，常引導人努力。肉體需要滿足以後，那人的活動和勝利搆成我們强烈的奮鬥劑。個人覺着他不當丟在人後面，別人的進步和成功，就是個人奮勉的恆久不斷的刺激。我們極力增加財產，不見得因爲我們需要銀錢，也許因別人的財產日有起色，我們入學校，不單爲想受教育，也許因爲別人受了教育，我們不當落後，新書出版，新科學的發明出現，新創造創造成功，不獨因着創造的衝動在內部鼓舞我們，一半也因着別的學者，發明家，創造家，做了這些事，我們就當同他們『並駕齊驅』慈善家行慈善事，不全由愛同類的念頭，一半因爲時代的精神要求這樣做，他們迎合潮流罷了。在以上所述及其他的活動裏，個人被社會進步擒住了，帶着他向前，如果他不願落在潮流後面，他惟有盡量發揮他的能力。人在這類社會壓力之下，纔得達到他能力的極限呢！

(三)**社會豫備有組織的活動** 個人當感謝社會，因爲社會豫備許好有組織的活動，缺乏這種資助，他就好像原始人一樣各種活動都沒有組織，他只有黑暗中摸索，找頂好的方法，來用他的能力，以求最大的報酬。他只有苦心去經驗如何，及怎樣去做，或不做；他是荒地裏探險家，沒有地圖，又沒有指南針，無怪他常常誤入迷途，何嘗光大了他的途徑！

但是我們並不這樣苦，一出世就加入各種活動組織好了的社會。我們的便利，超過原始人的無數倍，一太部分試驗功夫，已經

做了，最顯著的謬誤已經明瞭，不至再踏覆轍各項人類活動的範圍裏都探過了，並標出那處危險，那處平安；例如封建制，奴隸制，經一番失敗的實驗，就丟棄了；燒殺巫覡及異教徒的政策已棄置不用了；『奧歐爾』(Ordeal 一種毒刑) 審判法已覺得不公允了；戰鬥為解決紛爭的方法的信仰已喪失了。

原始人缺乏有組織的活動之憑藉，只好用自己的勞力供一已的一切需求。一人的智力有限，何能做許多事業，結果不免失敗。但是社會按着分工的原理，都組織了很複雜的事業，造成了各項很完美的職業；物品交易不滿意，就製造銀錢，商業制度因而確定；婚姻制度，經長期試驗，發覺一夫一妻制最適合個人和社會的發展；人的宗教衝動，除非與同氣的連在一塊，難找完滿表現和發達，所以各種宗教機關也存立了；由這一類的性質，我們纔有國家，學校；和其他社會組織；準備個人的參預活動。

有組織的社會活動，日新月異向進步軌道上走。但是在一定期內他們代表社會智慧的總和，為個人一生活動之最好最有力的方法。人利用天賦的模做本能，及接受，實行，社會暗示的能力，不從歷史上學習，得收穫人類經驗的利益。他所要做的，僅從他自已搆成一部分的大社會生命裏取他的生命活動，如此，社會纔有進步，人也方夠朝長期向上的標點勇往進取。隨便那一代，統用以前各代的成功，做他的階石，隨便那一個人，也能用前人已發明的方法，去運用他的能力和機會。

(四 社、會、淘、鑄、個、人、的、行、為、 個人的天性，不是道德的，也不是不道德的，僅『非道德的』而已。只在社會活動裏頭，判斷和選擇的機會發生，個人纔能完成道德的人格。兒童起初的動作純然屬個人的，發動和結果，概歸自身擔負；雖則這種動作，受社會環境的刺激，社會動機同他的衝習，並無若干影響。但是慢慢地由社會活動，個人的衝動及趨向，發生一種天然選擇，有些動作適應社會，社會嘉許他們，他們就固定的如習慣一般；其餘的動作，不與社會信條，風俗吻合，為社會屏棄，嫉視，個人也就丟開他們，不至成為習慣。照這一般看來，動作之繼續成行為之一部分，或失敗拋棄，太半看他們是否適應社會目的而定，適應的存，不適應的亡。社會給與個人一套天秤砝碼，讓他自己稱量自己的衝動和行為。社會愈複雜，他供給個人判斷區別的標準愈無限制，愈不可思議。

這並不是說個人單單是社會手中的傀儡，把社會的標準，要求，完全當他行為的指南針，自己沒有獨立判斷和自創精神。反之個人反思和創造的自由還是道德發達的先決條件，他應該自由批評社會信條，並建議及實行較好的；但他的建設，仍需就固有的道德做基礎，因為個人不受社會道德的勢力支配，依一己的趨勢去發達，他的道德是不如進步社會的道德程序那般超越。人類經多年的試驗，適習了一些道德教訓，這些教訓變成社會纖維的一部分，譬如公共幸福，大家已有幾分瞭解，—雖則仍朦朧暗淡—為個人發展和社會進步的根本；那些趨勢當遏抑，那些當鼓勵，某種動作當禁，某種當許，某種已毋容討論，個人得自處置，已有好幾層為社會公認，個人由模倣就把這些做他的道德基礎。因此他省得去發現社會累世找出來的，反就着前代留下來的去建立，如在知識上和工藝上一樣。

至此，我們可以區別社會道德，個人道德了。如果個人由模倣及暗示，無條件接受社會的道德標準，和習慣，那些標準習慣，對於他，完全不得稱為道德的，因為他自己沒有選擇；倘若他拿社會的道德標準，仔細批評，依他自己的眼光接受或否認某種標準，他就發達個人道德。一旦個人覺察社會道德信條有修改的必要，並採擇新信條，求社會接受，他就改良道德，換句話說，革新社會。設若新道德比舊的所屏棄的好些，那末個人和社會，都有進步，個人道德和社會道德，統因現有的程序，經個人反射思考及判斷，改造了一番。那就是說，進步道德是社會進化的結果，並非關頭關腦來的。個人天性裏存着道德條件，倘若不參預社會活動，就難得有意識和發達。

(丙)個人對於社會的貢獻

社會對個人有絕大的貢獻，個人對社會也有很大的貢獻，社會不長是授的，個人也不是長期受的，那是根本上不可能的，因為社會在他的原素裏包含個人，追根溯源，沒有一件事非個人發端的。報酬律在社會範裏一樣有效，社會為個人花費多少，也收入多少，不如此，文化必至破產，文明也要沈落，凋殘了！

不但如此，個人要求人格的充分發展，惟一的途逕只有為社會盡義務，因為個人和社會的利益活動緊緊的銜接在一塊，個人除非對於社會幸福有所貢獻，他纔能利用社會的貢獻做勝利事業；他除非加入為社會活動的一份子，他纔能實現自己的能

力；他除非謀公衆的最大幸福，纔能達到自身的最大幸福；他除非服務人類，纔能得自己的最大勝利和最完滿的人格發展。所以個人在他的自我實現過程裏頭，必須盡他對社會的任務，爲一定不移之規律。且不僅如此，就大體上說，社會還得狠高的利息，由這些利息和累代積貯聚在一塊，社會方有進步。每一世都應在人類的造詣上加添些，使社會一天豐富一天，如果不曾做到這一步，那就個人沒有盡他對社會的責任，也就沒有實現自我。

我們且把個人對社會的貢獻各面略略敘次如左：

(一)個人的天性使社會得成立 社會不僅是億萬四散的個人集合體，他是一個互相關涉，協力同工的活動體。各個構成社會的份子，統有各別的人格，在精神方面同別人的人格分立，由形體的表示間接顯現出來。然而從又一方而觀察，人的天性要求與同類接觸，與同類聚處，個人不單是個人，同時又是社會一份子。

無論社會團結性質怎樣，我們總得承認他是個人天性中所附麗的，根植於個人最深的衝突和趨勢裏面，他是人類天性的主觀要求，並非社會創造的外鑠的。

不特社會團結性質是這樣，社會事業也是如此，一切已成未成的莫不首先內涵在個人天性裏面。一切由社會企圖所實現的，先首必經過個人之理想化，例如社會組織，職業，游戲，道德信條，倫理觀念存於社會的，必首先存於個人，如橡樹從橡實裏發出來一樣。

簡單說，社會只個人之大寫而已，滔滔不絕的個人生命流，不僅匯合成社會生命，且斷定社會生命的樣式和性質。評判社會當就構成社會之個人的均數評判，社會流斷不會高出他的源泉的。

(二)個人傳授社會文化 人類經多年的奮鬥，貯蓄了許多文化，歸社會公有。文字，語言，和優美的文學，日漸發達；科學的發明，創造，使人制服，利用天然界的能力；各種組織發生，成爲人類經驗的府庫；各項職業依分工辦法，到了極敏捷的地步；宗教觀念也日漸正確了；凡此種種，無一非社會精神方面的財產。過去時代貢獻現在的，換句話說，社會累代的遺產，累代的勞力，犧牲，成功的結果，社會概保存之，滋養之。

但是每代授受前代的遺產，必需重新更換一番，換句話說，每代應該自身去取得社會遺產，人類精神的所有物必需在各代的生命裏重新創造出來，否則遺產勢必歸於烏有，因爲精神文化，不是可以存在窖裏的東西，也不是可以放在書裏，機器裏，屋子裏做爲後世用的。既是精神的，人類文化除非繼續不斷的在人生命裏改造他，就難得生存。

我再簡單說明個人傳授文化的重要，假設一代的各個人，概拒絕担負傳授文化的責任，不受教育，唾棄一切文學，藝術，科學，否認一切組織，丟棄一切組織了的職業，排斥一切倫理道德，宗教制度，那末，那裏還有我們所矜誇的文化？我們一時也許有圖書室，貯滿書籍，但是沒有人會讀書的內容，就喪失了；我們一時也許保留些機器，和科學的法式，但是沒有人能懂，他們就無形消滅了；我們壯龐的建築，鐵路，汽船等，一時也許存在，但不久必至破碎；朽壞；我們的藝術音樂，也必漸次失傳。恐朦黑暗，慘淡的人類，對於這些事併不知有何意義，有何價值，只讓他們湮沒罷了！那時社會也支離破碎了！人類復歸到野蠻地位！重新從進步的梯子脚根底下努力，犧牲，向標杆再爬！

照以上所說歸納出來每代盡負的責任有二種（一）承受文化遺產，把他放在各個人的生命裏面，並加添些，等到傳給下代的時候，總比所接受的豐富。（二）每代應該好好的傳授文化於他的子孫，換句話說，應該教育兒童。兩樣有一樣沒有做到，他就放棄他應盡的義務，兩樣都做到了，那他對人類進步，可算有所貢獻，對社會盡了責任，他那一時代的個人，就算得預備了地位讓與新進，所以說，「死」和「生」都是進步的要素

(三)個人的創造使進步可能　社會富於保守，個人長於進步，社會常走入習俗的軌道裏，偏向停滯，但是個人的「創能造」驅使他試驗，做新穎的活動，如果在一個社會裏，個人的「創造能」被抑制，或未發達，那個社會必至暗淡無光，沒生氣，少進步。實業社會從前守着耗廢的，無效的方法，做生產事業，斯梯芬生 (Stevenson) 瓦特 (W.tt) 愛梯生 (Edison) 等就把他解放了；從前人用死法子耕種，路德伯克 (Lnthea Burbank) 的發明，使土壤能力加倍；本生麥 (Bassemer) 研究鎔金的程序，致我們得着四五倍力量的鋼，簡直革了實業的命；這些科學家，創造家，實業組織家，用他們的創造能力，增加社會物質的進步，

到不可思議的地步！

這些例不單物質進步裏有，社會活動無論那一面都可以舉出來，個人在醫學上發明了新方法，每年救了無數生命，免得暴死暴亡；道德家，宗教家，指點我們的人生眞諦，商業家，政治家，喚醒人的良知，反對一般非法；總之，隨便在那一處領袖人物，統站在社會平面上頭，指示吾人向高尙社會事業的塗徑，並加快吾人之步程。

還有一層，我們並非說只有聲望素著的人纔有「創造能」，無論那一個人，在那一件小事上，找着好方法去做，他就是社會進步的貢獻者，人類的明星。只要他不單附和人，有時也引導人做一種活動，他就得稱爲創造的人。

如此說來，社會因着他的份子各個人和他們的理想，滿盛了無量的新希望。世界上還有許多物質富源，天然能力，我們夢想未到的，每一個發明和創造，不過我們將要發明創造的『滄海一粟』罷了。社會裏還盛着好多可以本着互助精神去做的事業可能，謀公衆的幸福。人類的能力，較我們已經發達了的，超過了不少。我們所需要的個人是有創造能力的個人，鼓舞他們那一時代人去思想，去實行，我們希望個個人有思想，有能力，有完全發達的人格，爲人類謀幸福，同時實現自己的幸福。

(丁)結論

簡括我們所討論的，個人同社會是一個偉大生活裏不可解的連鎖，一方面的利害成功缺乏，同時爲他方面的利害成功缺乏；然而兩方面在公共生命裏，又各有特殊的功能。

社會應該給與個人最美滿的機會，爲個人生長和發達的適宜土壤；社會空氣應該純潔並含刺激個人努力奮鬥的原素；社會組織應該根基於公共幸福及機會均等的理想上；社會信條應該要求並報酬道德行爲，同時留個人判斷及獨立之餘地；社會更應該好好的傳授社會文化給個人，並執行他教育兒童之最大任務；這一曾沒做到，個人一定失敗，社會一定停頓，衰亡！

社會如此，個人也負担很大的責任，他是無數代慘淡經營得來的燦爛勿化遺產繼承人；他欠社會很大的負累，償還的捷徑，維有使用一已的才能至最高地步，他的自我發展，不單爲自己，同時也爲社會，因爲社會貢獻了他許多，他應該由最高的自我實現實現社會目的；他應該爲人類進步之擔負者，不辜負社會教

育他的苦心。

教育的目的：他的來歷和功用．

Betts著　嶽廬譯

在前一章中我們看見了些個人和社會——兩個在教育的過程中根本的要素——的性質和關係我們的第二個問題就是要研究「目的」在教育中所佔的位置；因爲用來評判任何過程的效用之惟一的根據就是他是不是在努力達他的目的．什麼是目的的性質？教育的目的從那裏來什麼是他的功用？什麼是教育的目的？教育應該怎麼樣實現個人和社會的「關節相連」？這些都是本問題範圍內待決的事件

(1)目的之普通的性質

我們的世界是一個變的世界沒有什麼是絕對的存在的，所有的都是永久的在變化．所有的物事都是在從「過去」經過「現在」移行到「未來」．人若是停下來想一想他四圍的不絕的「變」，忽隱忽現的「生」之無數的世代，國家的興和亡，物力之不斷的變成各種不同的形式，世界的成長和衰頹，就狠易於贊同赫雷克來特斯的「全體就是變」的說話了．不過僅僅的「變」還是不夠；因爲變是盲目的可引着向前進也可以向後退．但是世界是向前移行的．

「變」是求進步——無論是在分子，人類，或世界的裏面——的惟一的機會；因爲沒有靜的物事會進步．不過僅僅的「變」不就是進步只有「變」被一種有究竟的原則指導着向較高的目的移行的時候，「變」纔成功進步．已經成功進步的「變」我們叫做進化——就是一種被組織的或有究竟的原則指導的，向上的移動．

我們的問題不是要討論這種有究竟的原則之性質的．叫他做神，或律，或天擇，或任意叫做什麼都可；他是在世界裏活動看的，把世界全體合攏在一個有機的準個裏，使得世界易於叫人領會，他的口號就是進步．這種組織的原則是把全世界包合在他裏面的．但是在各種不同的物事裏他表現他自己也就不同．在機械，化學的引力，和有機體的範圍裏他行動就像從後面來的迫力一樣，催逼着向前進；或者他頂多也不過是一種偶然合乎正當的方向的，內含的，盲目的衝動，對於被移動的物事決

不會有自覺的前知地心的吸力化學的牽合力有機物之變形的過程都是照着定律活動但是他們決不懂得那定律.

在人類裏這指導的原則已經升到意識的地步人類不只是照着定律行動并且十分懂得那定律.此處的衝動就不是盲目的,乃是被前知所指導去成就一種自覺的結果的.進化已經成功叫人能領會了;這有究竟的原則是從內部出來,不是從外面進去了.僅有人類能造成一個「目的」和選擇一種方法去實現那目的.但就照這樣說,也不是全人類都是能程度相等.初民的這種能力就狠小.他們還是很和那被環境造成方向的區域相近.在他們中間,這指導的原則還沒有升到全意識的地步;所以他們還缺欠那「結果之預測,」并且盲目的奮鬥,倚靠着從外面施在他們身上的一種究竟.

了解那「結果是進步的」目的之能力就是在進化中所達到的階級之眞正的度量器.蘇格拉底爲求得生存的目的,用「悲劇的嚴肅」極力奮鬥,但是他終究還是在半黑暗裏.喝了那杯毒汁.柏拉圖爬高了一步.因那較清明的世界,他纔從半黑暗裏出現在較清明的光裏.但是還要留待阿里斯多德纔求得——比人類到那時所已求得的都更外清明——「生」之眞正的目的和達到這目的的方法.近代的人類在柏拉圖和阿里斯多德之上,已經進行了多遠,是要拿人類求得比他們較好的目的和選擇較好的達到目的的方法之能力來度量的.

近代的人類已經進行了多遠?從阿里斯多德到達爾文和斯賓塞爾,這是向上的一長步.但是就拿全人類的進步來講,他大半還是挫折了他的無限的能力,不忠於他的高貴的來歷和命運.因爲在他的內部,在他的四圍許多的「變」還只是僅僅的「變」不是進步.人類還不過是很含糊的求得了他的目的.這流逝的歲月,這從少到老,從弱到强,從窮到富,從愚到智的「變,」常常不能使他向着一個較高的目的地進行.狠多的人還是不用「生」的寬狹和厚薄,而用他的長短,不用他的幸福,自我發達,和服務,而用他所集聚的物質的資產—金錢,房屋,和田地——之數量來度量「生」

人類的問題就是要這樣的了解世界和他自己,使得「生」的浪費——物力的,時間的,和機會的浪費——應該漸漸減少.還有成形性的和正變的軀體;這同樣有成形性的和正變的,而

且當他變或失掉他的機會的時候，必定是被發達了的心靈這社會和自然之無時不變的環境——這些不都應該照着清清楚楚求得的使人能領會的目的，受這樣的裁制，使得這不可免的「變」成功進步嗎？人類自身仍留得有這樣的機會，可以說他正在漸漸握住這有究竟的原則在他的範圍內．

人類已經因爲努力而生出一個科學的時代，而且因科學而有一種狠可驚異的工具，來支配着使他達到他自己所求得的無論什麼目的因爲科學，他已經得出些生產和分配的方法，這些方法已經這樣的增加了世界的財富，足夠狠豐富的供給人類全體．他已經發明了機械，來替他工作，使他有閑暇的時間．他已經發展了科學的知識，使他能以掃除世界上肉體的「痛苦和病患」之大部．他已經極力求得了一種心理學，使他能以最少的損失和浪費養成和利用他的能力．人類已有的和已知道的，已經足夠生活在比現在所佔的差不多要高出無限的地位上．我們中間那一個能生活得照他所知道的一樣好法呢？那一個社會能以和他的自然的，心靈的或社會的定律之概念相較量呢？雖然世界已經集聚了狠大的物質的財產，每夜人民中間的三分一要餓着上床；雖然有了近代的機械，人類還有一大部分被迫着作那毀滅的苛虐的苦工，沒有閑暇和發達的機會；雖然有了科學的知識，我們還准許可防止的病症每年傷害整千整萬的生命；并且雖然有了科學的教育學之知識，我們還是使學童一定要浪費一半的時間．

所以現在對於人類已經不是知識的問題乃是價值的問題——目的的關係．人類要更外清楚的求得他自己．什麼是最值得的呢？個人和社會所努力營求什麼是最好的補償呢？「生」多於食物，身多於衣服，是實在的麼？發達得狠豐的能力比縱容和安閑都更外有價值；對他人服務比迫人服務是更高的理想麼？對於這些問題的答案是要倚靠人類了解他的目的，見地清楚不清楚的了；并且這種答案也可以決定人類在進化中向着一個較高的理想——他的努力的目的——所已前進到的地步．

(2)目的僅能在經驗中找着．

用什麼方法，在什麼地方人類尋找他的目的呢？目的從何處來？從無裏生不出有來．目的不能重新一齊造過，目的也不是「

理性的爆發」創造的哲學家不能撇匿起來，離羣衆的擾亂遠遠的；從他自己的心靈之活動裏造出一個目的來．目的是僅能在經驗中尋求着的人類今天所豎立來預備給明天的活動達到的目的，都帶有昨天的色彩．「過去」定他的方向；「現在」給他活動的機會；「未來」利用這些結果．目的不過是昨天之快意的和有益的部分突入明天的範圍，算做明天的目的．若是明天能夠很順利的過去了的時候，他的很小的進步又已經把第二天要達到的目的放得較高了．所以人類是永遠的在追趕這不住飛跑的目標，他自己把這目標永遠的拋擲在他的前面．就是這件事實把人類從親屬於生物之較低階級——機械，化學引合力和有機體的階級——提到生物之最高階級——就是「目的」之自覺的實現和追求；這能使他最終在發達中漸近「無窮」．

所以就在每天的工作裏；就在「生」之追壓，勞苦，和奮鬥裏；就在「生」的喜樂和憂傷裏，「生」的戰勝和失敗裏，「生」的希望和恐怖裏，人類找着建設他的「生」的目的的材料．因為這些纔是有價值的事物．這些纔是「生」之真正的事物．人類就是要從這些裏選擇值得做的事物．人類要從這些裏發展他的「生之原理」——對於他而言是「生」之「偉大的物品」的那些事物之概念．僅是從直接的具體的經驗之媒介物，人類纔漸求得他的究竟．

照這樣講，什麼是經驗呢？無法能用比 自身更簡的言語來下他的定義；但是他的各種不同的狀態是可注意的．經驗可以從三方面來解釋，(1)當他是「過程」(2)當他是「總積」(3)論到他的「功用」

當做過程講；經驗是自我的活動，自我對於環境的反動．一個不能反應的，或缺乏環境的生物，完全不能有經驗．經驗是要用力達到，不是能不用力坐收．沒有方法能夠把經驗送給人．進一步說，既然這反動的自我，本質是社會的自我，引起這反動的環境，本質又是社會的環境，所以經驗過程——就是二者相互活動的結果——照性質也是社會的，並且還可以用社會協力來下經驗過程的定義．

個人的生命限制多不過七十年，社會的生命是從人類世代的起首起，直到終局．人類通常覺得他的生命是這較大的社

會過程的一部——社會過程的來歷遠在他自己的來歷之先，社會過程的存在，供給他的發展所從出的胎盤，而且社會過程的究竟，在人類歷史的終局的地方。從生到死，人類決沒有一分時不呼吸社會的空氣，用社會的準度度量，接濟社會的缺乏，和整理自己合乎社會的需要。從來歷和究竟講，自我的活動就是社會的活動，所以個人的經驗過程是受限制於而且包含在，較廣的社會過程裏。沒有經驗不帶有社會的鑲嵌物和色彩的。從別一面講，除開個人的經驗過程——在每天的生活中做成的——所組成的而外，就沒有社會過程，因為社會除非在組成他的各個人的生活中，就不能存在。

當做「總積」講，經驗是從自我對於環境的反動所留下的殘餘質，由「生之過程」留在心靈和機體中的影響，他是被保留住在機體中當做個人的習慣，或一組已成的反動趨向，和能力；在心靈中當做備參考的準度，或意象，觀念，和那些「價値之標準」，連同他們的各種樣式的配合。本能的趨向和能力是一種社會的遺產，種族傳給個人的習慣，所以他本質是社會的。個人的習慣和備參考的準度照性質也是社會的，因為沒有社會的協力，或自我在社會的環境中的作用，他們是不可能的再進一步，已知經驗過程，他們（個人的習慣和備參考的準度）就是不可免的，因為全部經驗都存留影響在心靈和機體中。換句話說，沒有不留影響在心靈和機體中的能叫做經驗；并且除非從經驗，沒有影響能生在心靈和機體中。所以當做「總積」講的經驗之「量」和「質」都是要靠經驗過程的特性而定的；經驗過程又是由他的兩個根本原素——自我和自我的環境，連同他們二者相互的活動——的特性而定的。

論到他的「功用」，經驗第一是用來做「實在」的準度，或我們在「生之過程」中必須注意的物事的準度。理性派學者以為在經驗外有存在他的「抽象的真理」和「最後的實在」之含糊的，閃避的形式，若當做在心靈中的肖像，或者很有趣，但在我們行為裏是沒有什麼重量的。只有在日常生活中常常接觸的那些「具體的真理」和「接近的實在」纔真能在我們的行動上有一種把持力，在造成我們的生活上有一權勢。經驗在我們的「生之經濟」中據有「度量器的監督」的地位。他是用來配合價值在我們的動機和行動裏的最高機關

所以經驗特著的是「支配的工具」．經驗所已認可的勵機和行勸就成功在我們行爲裏有作用的，那些沒有被認可的就遺棄掉了．「自治」就是這樣總發生的．或者——較好些——說：作用著來指揮行爲的經驗全體就是「自治」．經驗決定態度——這不過另外一個名字，其實就是已經達到的「經驗總積」對於新經驗所能容納的限度或「自我」順應環境的準備．總而言之，從經驗裏「舊的」常常供給「新的」的出發點．在我們的「生之過程」中是沒有間斷的，經驗是繼續的再進一步；經驗僅能從「改造已具的經驗」得着的．所以「取得」不過是一種「同化」的過程．就是這件事使得「生」有繼續性，幷且使得能有一個「人格的自我」．

(3)教育宛如在社會過程中有選擇性的經理者．

社會過程，因爲是無量數個人的生活造成的，所以差不多無限的複雜，他寬如人類經驗的總和，長如種族的「過去」．他是人類所思想過，感覺過，行過和現在正思想着，感覺着，行着的全體之概略．但所有從人類過去生活和現在生活出來的經驗，當做經驗不都是一樣的有價值的；有許多是盲目的，沒有自覺的意志；有許多是僅爲那個時候而存在的，沒有永久的價值；有許多是不足做模範的，所以不能用來指導別的．進一步說，社會爲他的事務忙迫着，幷且爲近的利益遮蔽了眼界，不是無論何時都能自覺他自己的「目的」．人類還沒有能完全熟習於「考慮他們競爭的目的和達這目的的最好方法」的這種事件．這有究竟的原則在人類裏還沒有達到完全自覺的地步．

所以在一個進步的社會裏必須要些經理者；他們的功用就是要從社會過程中選出那些有價值的和可作模範的，幷且引導這些入社會自覺，更特特的把他們編入每一新世紀的經驗裏，使他們意義著重．就是照這樣那些不關緊要的和不恰切的都拋掉了，那些有關係的和永久的都被存留着做社會遺產的一部．就是照這樣那已經達到的進步被保守住了，幷且那「目的」爲將來放得更高了．因爲那目的是由於「每世紀向上進的時候遺棄那些錯誤和利用前世紀的那些成就」而前進的．從社會方面廣義的下界說：教育於建立和求達「社會目的」的有選擇性的經理者．

當做制度，教育當進化成功「自覺的」的時候——即是，

當人類漸有考慮價值和權量動機和行為的能力的時候——發生於正在發展的社會事。換句話說，教育發生在人類能夠把經驗拿來分析，意欲測定在經驗過程中要達到的「目的」的時候。

當已經達到這個階級的時候，教育就是必要的了，也是可能的了。他是必要的，因為「自覺的進化」或「理性的進步」假定「目的和達目的的方法」之選擇。并且這種選擇是僅從教育而可能的。教育在這個階級是可能的，因為進步到這樣的一個社會，能夠造成一個目的和準備達這目的的方法。

教育當一種制度包括——照最普通的意義——所有有作用的，能當「達社會目的的方法」的原素。這些原素可以分成兩大類：第一，那些不是特為教育組織或專攻的，但他們的特別功用是在社會過程的其他方面的；第二，組織的和專攻的制度——學校。

在教育之沒有組織的原素中特著的就是社會心和社會意志所從表現的社會的傳說，標準和制度。家庭，鄉境，教會，國家，職業，和業外遊戲都在教育中佔重要的位置。他們供給那專攻的制度——學校——所從安放的總底層；他們造成教育所從發生的「胎盤」，并且預備教育所從達到他的發達的空氣。

教育之沒有組織的原素不會造成和預備教育的目的之施。但是正是在他們中間，而且僅有在他們中間纔能找着教育的目的。這些是社會心和社會意志的表現。他們是社會過程的各種樣式。并且社會含着他自己的目的在他自己裏面。

(4)「社會的目的」不過是表現在當時社會過程中的，已經達到的進步之記載。

除去是以社會過程，是以在「生」的經驗之密集中和「實在」接觸的男女立說，就不能有真實的「目的」。以無論什麼別的立說的一個「目的」或者也可以具有形式，但他要缺乏內容；他要缺乏「實在，」所以就沒有強迫的能力去指導行為。

「教育的目的」和「社會的目的」是二而一的；實在講起來，「教育的目的」不過是已具形式，能促社會自覺的「社會的目的」罷了。所以教育的目的發 於社會過程，仍然歸到社會過程。所以學校—— 育的專門機關——的問題，雖然困難，卻完全是有定限的。他的問題就是從社會過程的解釋裏尋

出社會的目的，再極力在學童的經驗中實現這目的。他的問題就是要使一個「個人」在一個具體的，常變的社會經驗——這經驗在他的四圍進行着，他自己的一生之過程」——就成功這裏面一個完全的部分——專做一個參與的人。

把教育的目的僅當做「社會過程的解釋」的這樣的界說有幾種好處，一個很大的好處就是有定限。他使這界說離開「純意見」的區域，把他和「實在」聯絡起來。所以他供給一種基礎，可以據以批評教育過程決定他的結果是不是成就他的目的。那些「以為目的是在社會過程之外或之前，和把這過程當做達目的的媒介」的界說就不是這樣了。下列的兩個是這兩類界說的好例，可以當做這兩類的絕妙的代表：「教育是個人的全能力之和諧的發達。」「教育是個人對於社會的生活之配合。」

但在第一個界說裏，「能力」和「和諧」究竟是什麼意思呢？這概念是安根在一個不可能的假定——有所謂絕對的能力——上。但一種能力除去能做些直接的具體的事，有實在的改造一種實在的經驗之功用而外，還有什麼意義呢？「能力」這個名辭離他所用去實現的具體的目的而外，絕對不會有有定限的意義。抽象的「能力」不過是心靈的產物，和經驗沒有關聯，所以不會具有「實在。」

就是「和諧」這個名辭在這樣一個界說裏也不是有定限的。我們如何曉得什麼時候「能力」是「和諧」呢？拿什麼做標準呢？既沒有絕對的「能力，」難道還有絕對的「和諧」嗎？記憶，幻想，視察，和推理的「能力」什麼時候是「和諧」的呢？這些中間每個的量和性質與別個比較應該怎樣呢？受過教育的中國人背誦七本神聖的書而不想到他們的含意，他不是已經曉得這祕密了嗎？若我們說不是，他要對我們說：他必須這樣做，纔能在中國的社會裏有所作為。我們的「能力」是不是發達得沒有像視察力比我們特強的紅種人那樣「和諧」呢？這個要先曉得我們的社會過程需要不需要像印第安人的經驗中所需要的那樣分量的視察力纔能回答。

心靈的各種樣式的活動，如像記憶，視察，推理，等等……不過是在「生之過程」——他的性質是為「他自身也是其中一分的」社會之社會的實施所決定——中各種樣式的經驗。

除去以他們達到的目的而外——就是他們在實在經驗中對於具體的事物作用的方向而外——就沒有方法試驗這些不同的過程「和諧」不「和諧」．人沒有方法能夠拿心靈當做「絕對」，決定一切．只要這樣一試，就沒有和「實在」相連的準度，而這種討論就是在意見區域中交接辯論，結果不過紛擾罷了．

所引用的第二個界說代表教育之社會的方面，正如第一個代表個人的方面．不消說若是——前面已講過——個人的定義是要拿他的社會作用立說，那嗎我們一定要懂得這是指一個進步的社會．但這（進步的社會）正是這個界說裏缺少的．這種一個界說含有這樣的可能：就是養成一些潛力，能力和習慣來把個人配合在他留居的社會情形裏，他的教育完全了，他自己在他也是其中一分的社會之生活裏配合了．這種概念的難點就是：社會要完全是靜的，這「配合」纔能耐久．但世界是動的，幷且這樣一個「個人」將纔配合了，社會却已移動離開他，他就要擱淺住了．這樣一個概念爲在一個靜的社會裏的，老中國式的教育，或拍拉圖的理想國——事物只要一次配合了，就永久不變動——或者可以適宜；但對於無論什麼進步的社會是不適宜的．

一個發見「目的」含在社會過程裏的「教育的界說」還有一大好處——就是切近的反於疏遠的「目的」．因爲「目的」不過就是「過程之爲過程」之有效的實施．這不是這個人這一天，向着那不只定義不明，而且無限遠的目的，已行了無限小的一步，或沒有的問題；乃是他已有效的實施了「生之過程」的今天的部分，或沒有，他已對於「生」之實在的價值有了真的經驗或沒有的問題．教育的理想常因爲含糊和疏遠——纔講過的——失却强迫的能力．一個困難的工作不會爲兒童格外歡迎，若是僅告訴他當他成人的時候，他需要從熟練這工作得到的能力．但若告訴他：這工作關係他的切近的「生之過程」，關係在當時經驗中使他覺着是值得做的物事，那嗎，就有了一種有力的動機在他的生活中了．如此，目的不是什麼額外的，沒有「實現之可能」的物事，喚起熱望的物事，乃是此地此時就做的，有定限的物事．這樣是結果好得多了．

這見地還有其他的好處：使目的和方法成功一個過程的

兩面，除却那些關於他們的「相當關係」——並使他們分離——的誤會。所以教育變成使個人受社會化的過程，使他的目的成功：參加於常在改造中的社會過程，幷且是無論爲自身或爲社會，結果都是進步的參加。這意思就是：他自己的經驗常在改造的狀態中。進一步說，這改造必定要能使他漸漸增進的覺着社會的價值，幷且對於他自己的經驗過程有漸漸加大的制裁。實在講這就是拿「在個人裏面進行的過程」來下教育的界說。當做總積說可以用「個人對於他自己的經驗所有的制裁」下教育的界說。

在學校中，教育的目的和社會過程分離，在別種社會制度中也是一樣。所以這關於「目的」的誤解不是附在那一種社會制度上，不過是社會進化到某程度的標識罷了。每一種社會制度，在他起始 時候，都是直接的從產出他的社會之需要裏產出來的。換一句話說，他是爲實施一種自覺的社會目的而設的。等到社會一天比一天複雜，放在這制度身上的要求越大了。所以制度自身也要複雜些了，於是在制度的內部就產生一種專攻的個人出來——他們的功用就是指導和進行這制度的事務。這就是「專科」和「專科主義」的起原。這種爲一種制度的特別事務忙碌的「專科階級」，常常會有和較廣的社會目的不接洽的危險。若是照這樣，他們就漸漸把制度本身當做目的，而忘了他不過是更大的過程——對於這過程的需要他的功用是應該接濟的——中的一部。等到制度和社會之間的空隙漸漸擴大，這制度的目的就漸漸的由指導他的「專科階級」配定，不由社會過程了。目的的大半就在這種地位發現的——他（目的）既不是由這過程造成的，所以就像適纔討論的教育的界說所說明一樣，不能以這過程來下他的界說。在宗教，國家，學校，職業，縱然是家庭的歷史中，都狠多這樣的證據。就是因爲制度本身和社會過程分離的趨勢，纔發生革命的需要；重新把制度和「他也是其中一部」的社會生活，社會經驗聯絡起來。

所以在進步的社會中，教育一定常在改造的狀態中。他一定要和社會理想一致前進，而且要正確的解釋這理想，拿這理想做他的目的。教育不是要用如像「文化」「完全的生活」「能力發達」等等……這些抽象的名辭來建立他自己的目的；

他一定要和社會之最要的概念與運動合爲一致.他一定要認實:除去和「參加於社會」相關聯而外,就沒有「文化」「完全的生活」是僅能在對公共幸福的最大的供獻中實現;不是用在有價值的社會活動中,「能力」就像沒有支點的槓杆教育個人的惟一的方法就是使他受社會化.

回到元來的那些問題——在章首所講構成我們的討論之點的——可簡單的照下面回答:目的之普涵的性質就是把現在過程之最好的分子構成爲將來的目標.經驗是「價值」之惟一的試驗,那能受經驗的試驗的,就成功將來努力的目標.教育的目的從社會的必要裏生出來,引導個人入有益的有效的經驗,算做這過程的一部.教育除去代表社會的最高理想——特爲個人在當時具體的事務中忠心盡職而設的——而外,就不能有意義.別種教育的界說使他和經驗沒有接觸之點,所以沒有「實在」.

教育的目的之功用就是指示去選擇達社會目的——教育的目的是中間的一部——的方法;就是,決擇教育的主題,方法,和組織因爲這些——學校之組成的分子——就是社會爲因教育而實施他的目的的設置的工具.并且只有方法適宜,目的纔能達到現在的教育是僅由分析和解釋社會過程而構成的.下面的討論就是要試試這樣的分析和解釋.

這篇是從 Betts 的教育之社會的原理書中第三章譯出來的,我譯的并不快意.但是因爲國內學者對於這個題目——教育的目的——還沒有什麼具體的有系統的討論,所以我纔把他譯出來,寄給少年中國,希望從這裏我們可以窺見些美國實驗主義派教育家的見解,并且可以作我們研究教育的參考資料.

譯者附識 九·二二·八·

我對於『孝』的觀念

易家鉞

宇宙間沒有絕對的真理.因時,因地,因人,各有不同;譬如專制時代,主權在『君』;共和時代主權在『民』,這就是因時的不同,又如中國人以爲人的皮膚越白越美;非洲土人,則以爲越黑越美,這就是因地的不同.道學先生以爲三綱五常,是中國的『天經地義』;而在我們的眼裏,却又大爲不然,這就是因人的不同.所以說:『孝』也逃不出這個公例.既然明白了上說的理

由，那麼現在此處我之所謂『孝，』決不是從前的『孝』；是現今的『孝，』決不是外國的『孝』；是中國的『孝，』決不是道學先生之所謂『孝』；乃是『我』之所謂『孝，』這是狠明瞭的。

但是我們主張一種學說，切不可學韓退之不懂佛教，而亂罵和尚；也不可不旁觀博采；却學那『捫蝨而談』的王猛，凡一種學說，總有他的對象。我們須認清他的對象，纔能夠討論他；批評他，譬如韓退之他要亂罵和尚，必需懂得佛教的眞理；這個眞理；就是他亂罵和尚的對象。若不懂得這個眞理，只一味的罵道：『人其人，』『火其書，』『廬其居，』這不是學者的態度，不配陪祭『聖廟』所以我們主張的『孝，』他的對象，就是古之所謂『孝，』道學先生之所謂『孝』。

中國古時之所謂『孝，』有幾種意義。

(一)孝是敎之一種　在宗法社會，君主的權力，是絕對的；人類完全爲奴隸根性所役使，絲毫不能自由。所以第一步，就是『忠君；』第二步就是『孝親；』第三步就是『孝親卽是忠君。』所以『父』字從丿；與『君』字同，與『君權』並重。現在有一般人稱自己的父親叫『家嚴』『嚴君；』『家君，』就是這個意思。且『敎』字從『孝，』更容易知道了。又如甚麼『君要臣死，臣不得不死；父要子亡，子不得不亡，』這豈不是『父權』與『君權』並重的明證嗎？所以禮記上說『事君不忠，非孝也；涖官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；戰陣無勇，非孝也。』

(二)孝是一種迷信　從前的人，知識力狠是薄弱；對於自然界的現象，懷有種種恐怖的觀念，這就是迷信的起點。於是比較聰明的人，就拿這個『孝，』當作一種迷信；例如陶明元的母親，有心痛病；明元禱於神，將割一臠；忽有童子從外躍入，自命『天醫，』寫了一個藥方，明元的母親服了，果然就好了，(輟耕錄)這明明白白是提倡『割臠』的思想，明明白白是要使爲父母的吃他兒子的肉，偏要含蓄其詞，甚麼『弦外之音；』拿『孝』當作一種迷信，使人盲從，如上古羅馬崇拜生殖器一樣，那麼又爲甚麼說：『身體髮膚，受之父母，不敢毀傷』呢？此外如孝經上說的：『國多孝，則風雨時。』小學上說的『孝則生福，』都是這個意思。

(三) 孝是爲人子的應盡的絕對的義務　中國的家庭制度，父母是一家之長；爲人子的，甚麼事都受他兩親的支配，簡直與美

洲黑奴一樣，父母要子女怎麼樣，子女不敢不怎麼樣。你看啊！小學外篇上說的：『以父母之命爲非而直行己志；雖所執守皆是，猶爲不順之子；况未必是乎。』爲人子的既然喪失了他的人格，沒有自由的思想，自然沒有自由的行動，所以『父母在，不遠遊。』民國五年，我決心往日本留學，當時我的父親不允，我竟自去了，就有人拿這兩句話規勸我，我對他說：『甯可負一時違親之罪名，不可失百年求學之大計。』要在道學先生眼裏，一定說我是『不孝』了。總而言之：爲子女的，終其身做了一半家庭的奴隸；一半家庭的惡魔；不是這樣，就不算孝；就要被那些道學先生們嘲道：『嗟乎，人之所以異於禽獸者幾希！』

啊！古人所說的『孝，』原來如此。知道了！但是現在中國，不是宗法社會時代的中國，是二十世紀的中國；不是迷信的中國，是世界科學昌明時代的中國。那麽爲人子的，不能不隨着時代潮流，搖身一變，變成一個人；享受自由幸福，脫離奴隸苦痛。從前的『天經地義』，已不中用了。我們應該提倡一種新倫理觀念，補救現代社會的缺憾。換一句話，就是我們既反對古人所說的『孝』，就不可不提倡我們所說的『孝』。什麼是『孝』呢？爲甚麼要『孝』呢？我們不可不有明白的見解。

第一，孝是相對的名辭，不是絕對的名辭。『孝』的對待，就是『慈』。所以如果父母不慈，兒女儘可不孝。董仲舒說過：『父不慈，則子不孝。（繁露）』就是孟子與也說過：『親之過大而不怨，是愈疏也。』又如孔仲尼也說過：『父父，子子，』可見得『父』與『子』是平等的關係；『慈』與『孝，』是對待的名辭了。

第二，孝是施放於父母的一種好感情。人類有了好感情，才能和好；這種好感情，施之於兄弟，就是『悌，』施之於子女，就是『慈，』施之於父母，就是『孝。』但是這種好感情，不是片面的，是雙方的；不是絕對的，是相對的；所以父母若沒有這種好感情，兒女縱然有之，我們仍是不表贊成。爾雅說得好：『善父母爲孝，』所謂『善』者，即好感情之謂也。

第三，孝是宗法社會遺傳下來的一種偶像的道德。我們試溯其本源，確由於崇拜祖先而起，所以祭祀在古時非常繁重；非如此，即不能盡孝道。這種觀念，傳到現在的中國，還是不見稍衰。文明社會，可就不然；他們既不崇拜祖先，又不依賴父母，所以這『孝』之一字，決不會發生的。現在中國有一般人還主張『孝』是

天經地義眞是不怕醜啊！

據我個人的見解，『孝』旣不是天經地義，當然可以變更；我們也不必再創造一個『孝』，因爲社會愈文明，世界愈進化，『孝』是一定會消滅於無形的。不過我們現在的社會，是主張倒褂的孝，奴隸的孝正在鼓吹之不暇，要想一旦將他消滅，是不能的。所以我們只好退一步想，提倡『孝』的眞正觀念，使我輩青年，第一，不可有虛榮心以爲『孝也者，德之大者也』。第二，不可喪失自己的人格。第三，莫爲無理的壓制所屈。須知父母也是一個人，子女也是一個人，所謂好感情，只是人與人的關係；並不是父母與子女的關係。譚嗣同說的：『五倫只有朋友一倫』，就是此理。因爲人類合羣共居，自然而然的發生種種互相扶助互相砥礪的事，勸善規惡，才是人類應盡的義務，所以父母有過，子女當然可以諍諫的。賈誼說得好：『子愛利親之謂孝』。甚麼是『愛利親』？就是不獨要愛親，並且要有益於親，這才算是『孝』呢：（賈誼新書）照此說來，孔仲尼的學說，所謂『父爲子隱，子爲父隱』的學說，到現在已沒有價值。因爲攘羊是擾害社會秩序的一種行爲，『子爲父隱』是一種私德；我們固不可以私德來害公德，也不可爲有害於公德的私德去辯護，何况並非私德耶？這種學說的遺毒，就是『家醜不可外揚』，揚了家醜，就是『大逆不孝』。但是我們可以全不管他，只要知道什麼是『孝』？爲什麼要『孝』？當『孝』就『孝』，不當『孝』就不『孝』——總而言之，我們始終擁護我們的見解，不怕社會的非難，嘲笑，謾罵，才能做一個完全的『人』。

詩

一個黃昏

黃仲蘇

一陣陣的歸鴉呼呼呀呀的噪着向西飛去；
斜陽雖好，可惜祇剩一半了！
不過，他那玫瑰的臉兒，還帶些羞容，含着別意——堆滿了美笑。
路旁的枯樹，荒郊裏的野草，
都依依不捨的戀着他最後的光輝
但是，他笑着，仍舊走了！
黑沈沈的夜幕從此便慢慢兒放下；
寂寞也偷偷的來到。

暮色蒼涼，誰能堪此？

好了！看罷！

那一彎新月又笑着從墨也似的天上現出來了……

九・十・三

你究竟怎樣

黃仲蘇

（一）

這薄寒的秋夜真是十分寂寞，

風來了：吹着那將謝的桂花顫抖，零落．

你全不顧惜，祗是望着那迎風瀟灑的幾桿青竹，你若有所思，徘徊，踏碎了一朵朵的黃色野菊，

忽然長嘆，低頭痛哭．

（二）

有人問你：『何事堪愁？

自悲呢還是悲秋？

病了麼，怎地這般消瘦？』

你雙頰紅暈，愁眉不展，脣兒微顫，欲說還休．

（三）

月兒真是殷勤，

映着你滿身都是那飛舞的竹影；

三三兩兩的斷續蟲聲和着你那嗚咽的哭聲，

這境遇是何等的悲沈！

唉！這茫茫人海那一個待你是真真誠懇？

你祗是一味的消極悲憤，

有誰來理你的憂怨，怨嗔？

你不要呆呆的站在那兒淚眼睇人，

你須勇敢，你要前進，

除却你自身，

誰能將你的煩惱解脫，羞辱洗淨？』

（四）

那冷清的月亮，

正待問你：『你究竟怎樣？』

我想了又想，

忍不住也要問你：『你究竟怎樣？』

八・十・一五日

一隻飛雁

黃仲蘇

這時候夜已深了：
寒月照耀，越顯得雲海天高．
除却遠村犬吠，林間落葉，
還有什麼聲音可以喚醒世界的酣夢啊？
半空裏忽然發了一聲狂叫，
是誰高歌？是誰長嘯？
這要死的寂寞被那悲壯的呼聲驚破了！
波浪似的回聲在空中擺動，好像是衆生呻吟！——細訴他們的
苦惱．
哦！原來是一隻拋棄伴侶的孤雁來了！
他環繞着我盤旋高叫，
猛可的又飛去了．
唉！雁，你瀟灑超脫的長征不倦的飛鳥，
真使我欣喜羨愛，——忘却萬般的煩惱．

中秋夜復成橋上望月

黃仲蘇

（一）

月兒，你今夜為什麼要這般明亮？
這樣汚濁的秦淮也將你當作偶像供養！
你可知道那薄情的秋風吹起了一片輕浪，
將你的影子擺動得或短或長或扁或方，
——沒了形像？

（二）

看啊！你越是明亮，他便越加盪漾！
除却天上
那兒還有像你這般圓滿可愛的模樣？
費我思量，
也令你悽涼！

（三）

這不忍寫的，說不盡的眼底風光，
反映着我重重疊疊的胸中感想．
我長嘯，我又高唱……
唉！月兒，你休要氣短，不必悲傷，

我也原和你一樣?

統統交給伊

黃日葵

靜悄悄的院落，滿浸着軟怡怡的春意
和風，
暖日，
還有小鳥清脆婉囀的歌兒！

· · ·

小鳥喲!
你莫不是讚美活潑潑的人生?
自然的鏡子?
情感的電池?

· · ·

小鳥喲!
你莫不是歎息那按不平地腦海的潮?
理不了地心琴的絲?

· · ·

小鳥喲!
你不必讚美，
你不必歎息;
因爲他們都萬分的願意
鏡子，
電池，
潮，
絲，
統統交給伊;
伊要他映他就映，
伊要他盈他就盈，
伊要他長他就長，
伊要他響他就響，
他統統交給伊。

少年中國學會消息

會務紀聞

來今雨軒的歡迎會　三月三日午後四鐘，北京學會同人因歡迎南京會員王德熙君，特假座中央公園來今雨軒開茶話會。首由孟壽椿君致詞，略謂王君是南京分會中最有功績的人。把南京分會辦得極好？如學術講演會如讀書會等，都是極有實益的。北京同人較多，而會務的進行卻甚緩慢，實在抱愧得狠。今天的會聚一則是歡迎王君，一則希望王君將南京會務進行的情形向我們報告。報告給我們一種極好的參攷資料。繼由王君答云南京分會實在也沒有甚麽進步。不過每月一定開學術談話會一次，大家務必將一月中讀書的心得互相報告，以期收磋切砥礪的實效。至於雜誌的編輯，南京分會的會員共有九人，即由九人分期輪流擔任云。王君詞畢，又提議辦叢書編譯部事。公推徐彥之君起草，俟下次常會詳細討論。遂自由談話至晚始散。

常會紀事　三月十三日午後四鐘，北京學會同人假北京大學圖書館開常會提議的事件如下：

（一）組織叢書編譯部　係上次在來今雨軒開歡迎會時公推徐彥之君草擬簡章。這次開會，將徐君所擬簡章逐條討

論畢，即付油印，印出再行分寄各地會員，徵求同意。

（二）整頓少年中國月刊編輯部　議決少年中國月刊的編輯，由北京編輯部負完全責任。以後各處所有本月刊的稿件，務須寄交北京編輯部編輯發送。當公推李守常君負發稿的責任；黃一葵君負催稿收稿的責任；陳愚生君負編會務報告的責任。

（三）推員負少年世界月刊催稿收稿的專責　少年世界月刊催收稿件的事務，以前係由少年中國催稿收稿的人代辦。今推定鄧仲澥君專任催收少年世界月刊稿件的事務。

（四）改訂常會日期　以前常會日期為每月十日；現因便利起見，自議決四月起，改為每月第二星期六日。

少年中國學會叢書編譯部簡章

一、本學會為履行規約第三章第十九條之會務起見，組織叢書編譯部。

二、編譯部刊行叢書，出版無定期，即名為「少年中國學會叢書」。

三、「叢書之印刷與發行，完全委託一書局經理。其詳細條件

另訂之。

四、編譯部由本學會會員自由認定組織之。

五、編譯部設審查委員會由全體編譯員就本學會會員中選舉七人組織之。每年改選一次。

六、審查委員會審查預備出版之叢書稿件是否合宜，有完全裁奪之權。如認爲必要時，得請求會外專家之援助。

七、審查委員會設幹事一人，由委員全體互選之。

八、審查委員會幹事司理通訊及接收稿件等事。委員會開會時爲主席。

九、編譯員欲編譯某種書籍時，須預將所著或所譯書籍之大綱字數及脫稿之日期作成說明書，報告於審查委員會，審查有無出書之價値或必要。

十、編譯之說明書經審查通過後，在少年中國月刊發表。本學會會員皆有供給參攷資料及指正之義務。如在他處見有類似之著作或同樣之繙譯，亦須報告於審查委員會幹事，轉告編譯員停止編譯，以免重出，

十一、本學會會員遇有價値之外國書籍，而自己無力迻譯者，有介紹於編譯部之義務。

十一、本章施行遇有不妥，隨時修正，登少年中國月刊發表。

評議部致各會員書

會員諸君均鑒。逕啓者。本會自去年七月一日成立以來。迄今已八閱月。就表面觀之，似蓬蓬勃勃。頗有生氣。而按之實際殊名實不符。以同人等組織本會之初意。及社會屬望本會之殷勤。反躬自問。無任慚悚。推致此之因甚多。而同人等忽視會務。實其大者。就本部同人等八月以來之觀察。各會員對於會務之狀況。可分三種（一）頗能本奮鬥實踐之精神。對於會務，熱心從事。同人等對於此種會員。表示充分之敬意。但望其持之以恆。始終不懈。（二）本本會精神。從事其他職務。因之對於本會會務。不能直接多所盡力。同人等對於此種會員。亦頗能諒解惟望其酌分力量。對於下面提出之職務。充分盡責。（三）對於會務。似覺消極。即其個人讀書做事之狀况。亦以消息不通。無由深悉。同人等對於此種會員。深望其改變態度。對於下開各事。勉力盡責。同人等所以出此。實以本部有督促會務之責。無可旁貸。尙望同志努力進行。是爲至盼。茲摘錄本會規約三條。幷乞注意。

第十四條　凡會員有左列行爲之一者。由評議部提出警告書。送交該會員。勸其從速悔改。

(一)有嫖賭或其他不道德行爲者。

(二)與各政黨有接近嫌疑因而妨害本學會名譽者。

(三)違背本學會信條者。

(四)對於會務。漠不關心者。

(五、介紹會員。不加審愼因而妨害本學會名譽者。

第十五條　凡會員有左列行爲之一者。經評議部調查確實後。召集臨時大會表決由本學會宣告除名。

(一)違背本學會宗旨者。

(二)利用本學會名義。爲個人私利之行動者。

(三)既入本學會後。又加入其他黨系因而妨害本學會名譽者。

(四)會員人格上有重大汚點。因而妨害本學會名譽者。

(五)犯第十四條之禁約。關於同一事件。已繼續提出警告書二次。而無悛改之望者。

第二十九條　評議部有議決及監督全會會員之權。但須經大會同意者。不在此限。

本部同人決議本會會員目前應努力進行事項如左。

(1)共同者

(A)凡有通信社所在之地。會員應在通信社服務。幷舉出一人。每月向評議部報告進行狀況一次。

(B)無通信社所在之地。有會員至四人以上者。應組織學術談話會。或其他關於學術之結合。每月將研究之成績。向評議部報告一次。

(C)無通信社又無學術談話會組織之地之會員。每月必報告個人讀書心得。或做事成績一次。

(D)凡會員須按照本會所出兩種月刊內容。每兩月供給文字一篇。長短不拘。如本人事繁。亦得向會外同志請求代撰。

(E)會員與會員間。應常通聲氣。

(2)特殊者

(A)在歐會員。應常與在法華工聯絡。謀其知識上及生活上之改良。幷隨時以其成績報告評議部。關於歐洲方面學術界新消息。(如新出版新發明新學術團體之組織等等)

宜以極迅速之方法報告評議部。在本會所出月刊發表。

(B)在日會員。應注意日本各種從事新運動之團體。幷隨時報告其近況。關於日本方面學術界新消息之報告責任與歐會員同。

(C)在美會員。應隨時將美洲方面學術界新消息報告評議部。

(D)在南洋會員。應設法謀華僑知識上生活上之改進。並隨時報告其狀況。

(E)在北京會員。應負編輯少年中國之責任。及編譯社之組織。

(F)在南京會員。應負編輯少年世界之責任。

(G)在上海會員。應負兩種月刊校勘及與發行所接洽之責任。

(H)在成都會員。應在星期日週刊服務。並設法謀新文化傳播之迅速。(如代銷各種有價值之新出版物等等)

少年中國學會評議部謹啓九年三月一日

通告一

未繳入會費及八年七月至九年六月常年費諸君務請於七月一日前寄交北京南鬧市口西回營三號陳愚生處爲荷

通告二

本學會擬於本年七月一日發行週年紀念冊各會員應繳四寸像片一張紀念冊印刷費兩元務請於五月三十日前幷寄交上海靜安寺路中華書局編輯所左舜生處爲荷

執行部啓

會員通訊

潤璵兄：

我許久便想與你寫信，說一說我的近狀。我的近狀無非是一個忙字，幷且忙得有點可憐。旅法的事業一天盛似一天，我們的頭上便一天重似一天。甚麼週刊雜誌啊，勤工儉學啊，找人來辦，都是狠難其選的，幷且都是沒有工錢的事體，找人更不容易。故所以我們只好暫時勉爲其難。但是通信社還只是太玄和我兩個人，就拿整日的光陰來弄通信社，都嫌時間不夠，況且還加上這一些事。有時勤工儉學的大隊人馬到了馬賽，會裏照料人

手不夠，還要幫他們到馬賽去接待．八百多幾羅買當的途程，跑來跑去，躭延的工夫頗不少因此讀書的工夫便完全沒有了．你說這種生活我願意不願意咧？

這種生活我絕對是不願意的，幷不是說不願意辦這些事，是辦了這些事便沒時候讀書．不讀書精神便要痛苦．我去年來法不久，看見李石曾先生那樣努力的進行事情，一天比一天多，心裏便有些警懼．故所以急忙同太玄遷住鄉間，幷且急忙進了農學校．農學校三個月的生活，是我一生最快樂的生活．（詳農業學校實習記）但是白日讀書，只有晚上可以編稿，還是很忙罷了．三個月的書才勉強讀完，李石曾先生的里昂中國大學計畫便已有了成功希望．（詳通信社稿）非回國一行不可．他的回國計畫一定，我們的農校讀書和鄉間生活便實行動搖了．本來我進農校，和同太玄到鄉間居住，都在李先生願望以外的．所以我們在鄉間的時候，他曾經來勸過多少次，我們都婉言謝了．他李先生總覺得我們有點自私的心，是要想造成個人學者，是不肯為社會犧牲．他常說『你們倆既然這樣充分了解，幷十分贊成這些事情，就該拿全幅精神來幫着進行才是．』我們也未嘗不這樣想，但是回頭望一望中國的學術界，又覺得不能躭延一刻的工夫了．雖然滿心贊成旅法的事業，但兩利相權，總覺得努力學術要得緊．法國事業只要有李先生在這裏，少我們一兩個是不要緊的．那知前月李先生回國的計畫一定，非要我們仍來巴黎不可．他一去一來的日期是五個月，非要犧牲五個月不可．我們一則看見這樣重大的事情，——里昂中國大學合勤工儉學——關係中國青年前途甚大，二則看見李先生走後，辦事實在缺乏人，因此與慕韓大家商量了幾次，才決定仍來巴黎住幾個月．

現在我已廢學一個多月了．這是我來法的時候想不到的．我現在的生活是早晨到法華教育會去辦兩點鐘的事．下午出去會巴黎各報館主筆或記者，談一談里昂中國大學的事：這是鼓吹的意思．其餘的時候便拿來看報編稿．最怕是馬賽又有大隊勤工儉學生到，回來才沒兩天，說不定又要跑起去照料．

現狀雖然如此，但是飢渴了多年的腦筋，是時刻要東西進去的．不然煩悶起來，有些難受．所以我每週還是忙裏偷閒，到巴黎大學去聽兩點鐘社會學 Sociologie（或譯羣學）幷且到

工藝學院去聽兩點鐘農業種植．雖不能飽，也就聊勝於無了．

我前回在馬賽那封信，不是說要想做一篇『若那的實驗小說』因有那時旅行中，正在看愛米爾若那 Emile Zola 的這一本書，見法國當時新舊文學的衝突（寫實主義與傳奇主義）與我們中國現在差不多，或者還要利害些．舊派打不贏爭戰，有時還是利用他力，但是若那輩是不怕的有他那樣勇氣，才勝了舊傳奇主義創出天然主義來． Naturalisme 所以我想把他們當時的情形合思想說一說，一則借此聊助我們文學改革家的勇氣，一則借此略述法國近代文學的淵源．我心裏雖是這樣想，但總尋不出工夫下筆．少少有點閒時，便要拿來忙通信社稿．因爲他是有期限的，每月逢五出一期，把五一過，便令人心慌得了不得．

實驗醫學這本書，并不只是譚的醫學．是譚研求各種事物的方法，是於法國學術進步上有大關係的著作，是國內學子不可少的書．覺得很有介紹的價値，所以極力抽工夫在譯譯上十幾章時，再寄與你罷．

旅歐隨感錄本來是隨意寫的，我們第一種月刊篇幅很有限，又要注意科學文字，很可以不必弄上去，白占了地方．但是太玄很主張多做這些東西，拿與國人看．他說這種東西親切動人，有時比高譚主義的文章還要發生効力．他叫我不妨多寫些出來，但是我那有許多工夫來寫！現在劼人哲生魯之諸兄都到了。（本月十四日到）他們或者感想比我還多，他們或者一定要寫出來的．

好了！現在劼人哲生魯之諸兄到了！我們的事或者可以分擔着辦了但是有兩層困難：第一是大家都來巴黎，生活太貴，支持不起第一．是巴黎東尋西找，都覓不出住所．（巴黎人滿爲患久已如此）故所以還是讓他們幾位在蒙達爾尼中學同蔡韓住下．一則生活使宜，二則可以補習法文：等我們尋着有點房的居宅．將來自炊自爨，先把劼人魯之請來同住，或者勉强可以支持．

其餘的事情很多，有閒時再慢慢的說罷

就此問你的安好．

李璜 一月二十四日

少年中國學會叢書

出　版　預　告

平民藝術家評傳　　田漢著

凡十章：——

1. 平民藝術 Democratic Art 概論
2. 平民詩人惠特曼 Whitman 的百年祭
3. 平民小說家左拿 Zola
4. 平民戲曲家侯勃特曼 Hauptmann
5. 平民畫家米侶 Millet
6. 平民彫刻家羅丹 Rodin
7. 平民音樂家畢殷渾 Beethoven
8. 平民批評家蒲蘭砥斯 Brandes
9. 平民演劇家詹惠孫 Jefferson
10. 結論

俄羅斯文學思潮之一瞥　　田漢著

此稿曾發表於『民鐸』雜志，茲將於第八九期『民鐸』上完結，詳加改正，附各作家年表，書籍批評等，再印單行本。

詩人與勞動問題　　田漢著

由本誌『詩學研究號』發表初稿，尚擬詳為更正加入細表，再印單行本。

歌德研究

宗白華
田壽昌　合著
郭沫若



第二卷
第三號

的目次：

定價	
每月一冊	三角
全卷五冊	一元二角
全年二卷	二元四角

郵費		
國內		三分
國外	日本	六分
	其他	一角

總發行所　北京大學出版部

北京大學日刊

本日刊爲北京大學之公報欲知北京大學情形者不可不閱

發行所 北京大學第一院日刊課

價目

日出一張（除星期例假）零售銅元一枚每月大洋一角五分派送一角七分郵寄三角報資先惠不收郵票

請看 **北京大學學生週刊**

諸君

想研究世界的學術嗎？

想改造中國的社會嗎？

現在已出到第十二期了

每期三分全年一元四角

發行所北京大學學生會

新青年

第一、二、三、四、五、卷

合裝本全五冊再版

上海棋盤街

羣益書社印行

新青年雖然是力求進步的雜誌，却是一卷有一卷的色彩，；讀一篇都各有各的特辭。儘管是現在不談了的問題，但是現在拿起看，仍然不失爲很有價值的文章；因爲那文章在當時實在是極有關係的。又有許多現今正在討論的問題，却是由從前一直說下來的。新近才看新青年的人，往往有許多話句，意思，不很了解；這是不知道說話的來源的原故，於從前兩卷似乎都不能不看看的！

這（新青年），彷彿可以算得（中國近五年的思想變遷史）了。不獨社員的思想變遷在這裏面表現，就是外邊人的思想變遷也有一大部在這裏面表現。要研究以後的思想會如何變遷去，就不可不知道現在的思想是如何變遷來的！新青年開手就注重（通信）一欄，因爲這個可以讓個發表意見。所以那通信欄裏頭有許多好材料現在也還是不能不看的。

還有一個（孔子問題），是從前新青年裏面說得很詳細的。孔子這個人，我們同他的關係太深，將來有許多糾葛必要弄明白。那麼從前新青年裏頭[illegible]這個問題的議論，竟非詳細參考一下不可！

五卷合賣不能選擇

常裝 實價銀五圓

外加郵費：國內五角　日本八角　其餘各國一元六角

精裝 實價銀六圓五角

外加郵費：國內五角　日本八角　其餘各國一元八角

放翁說：『嘗試成功自古無！』

胡適說：『自古成功在嘗試！』

胡適的

嘗試集

附去國集

已經出版了！

書分兩集：到北京以前的詩爲第一集，以後的詩爲第二集。

在美國做的文言詩詞刪剩若干首，合爲去國集，印在後面作一個附錄。

・每冊定價三角・

上海亞東圖書館發行

少年中國月刊第一卷第十期

民國九年四月十五日發行

編輯者 少年中國學會

發行者 少年中國學會

印刷者 亞東圖書館

總發行所

上海五馬路棋盤街西首 亞東圖書館

英文通信處如下：

THE ORINTAL BOOK COMPANY,
L.84-85 Canton Road,
Shanghai, China.

定價		郵費		
		國內	國外	
每月一冊	一角	二分	日本 與國內同	其他 每冊六分
全年十二冊	一元	二角		

少 年 中 國 學 會

The Young China Association.

本學會的宗旨:

本科學的精神、爲社會的活動、以創造"少年中國。"

Our Association dedicates itself to Social Services under the guidance of the Scientific Spirit, in order to realize our ideal of Creating a Young China.

本學會的信條:

(1)奮鬥 (2)實踐 (3)堅忍 (4)儉樸。

本月刊緊要啓事

凡有訂報派報及刊登告白事務請與上海亞東圖書館接洽

凡有關於編輯事務請與北京松公府三號黃日葵君接洽

凡交換雜誌請與北京馬神廟松公府七號蘇甲榮君接洽

凡有關於學會事務請與北京西城南鬧市口囘囘營三號陳愚生君接洽

本學會緊要啓事

本學會係國內外青年同志所組織與一切黨派無絲毫關係。所有會中經費，全由會員湊集，並未在外籌募分文。若有用本學會名義在外敲詐者，即請被詐之家從速通知本學會，以便澈底查究。

少年中國學會駐滬會員謹啓

通信處上海中華書局編輯所左舜生